ALLAN BLOOM

CRIZA SPIRITULUI AMERICAN

HUMANITAS

CRIZA SPIRITULUI AMERICAN

Digitized by Isaurius

ALLAN BLOOM (14 septembrie 1930, Indianapolis—7 octombrie 1992, Chicago) a studiat la University of Chicago, unde și-a pregătit teza de doctorat în cadrul celebrului Committee on Social Thought, sub îndrumarea lui Leo Strauss. A mai studiat la Paris și Heidelberg. A predat la University of Chicago („la seral"), Yale, Cornell și University of Toronto, cunoscând consacrarea ca profesor al programului interdisciplinar în care se formase și devenind, în continuarea tradiției straussiene, mentorul mai multor promoții de clasiciști și filozofi politici. Unii dintre discipolii lui Strauss și Bloom au devenit figuri centrale ale vieții publice americane, de la filozofie la publicistica de opinie și la cariera politică, fiind astăzi cunoscuți sub eticheta colectivă de *neocons*. Esența acestei prodigioase activități de *spiritus rector* se regăsește în cea mai renumită operă a lui Bloom, *The Closing of the American Mind* (1987), adevărat manifest al unei critici conservatoare a universității și societății americane. Cartea a fost un imens succes de librărie, generând controverse care continuă și azi. Alte opere: *Shakespeare's Politics* (1981, cu Harry V. Jaffa); *Giants and Dwarfs: Essays, 1960–1990* (1990); *Love & Friendship* (1993); a tradus și comentat, între altele, *Republica* lui Platon și *Emil* al lui Rousseau.

ALLAN BLOOM

CRIZA SPIRITULUI AMERICAN

CUM UNIVERSITĂȚILE AU TRĂDAT DEMOCRAȚIA ȘI AU SĂRĂCIT SUFLETELE STUDENȚILOR

Cuvânt înainte de
SAUL BELLOW

Traducere din engleză și note de
MONA ANTOHI

Postfață de
SORIN ANTOHI

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IONUȚ BROȘTIANU

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
BLOOM, ALLAN
Criza spiritului american: cum universitățile au trădat democrația și au sărăcit sufletele studenților/Allan Bloom; cuvânt înainte: Saul Bellow; trad. și note: Mona Antohi. – București: Humanitas, 2006
Index.
ISBN (10) 973-50-1305-3 ; ISBN (13) 978-973-50-1305-9

I. Bellow, Saul (pref.)
II. Antohi, Mona (trad.)

378(73)(091)

ALLAN BLOOM
THE CLOSING OF THE AMERICAN MIND
Copyright © 1987 by Allan Bloom
Foreword copyright © 1987 by Saul Bellow
All right reserved
Originally published by Simon & Schuster Inc.

© HUMANITAS, 2006, pentru prezenta versiune românească

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/317 18 19, fax 021/317 18 24
www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel. 021/311 23 30,
fax 021/313 50 35, C.P.C.E. – CP 14, București
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.librariilehumanitas.ro

Studenților mei

CUVÂNT ÎNAINTE

Profesorul Bloom are felul lui propriu de a proceda. Scriind despre educația universitară (*higher education*) din America, el nu respectă formele, manierele și ceremoniile așa-numitei (de obicei, de către ea însăși) comunități a savanților. Totuși, „scrisorile sale de acreditare" sunt ireproșabile. El este autorul unei excepționale cărți despre politica lui Shakespeare și a tradus *Republica,* de Platon, și *Émile,* de Rousseau. Colegilor ofensați le va veni greu să se descotorosească de el, deși mulți vor încerca exact acest lucru, fiindcă e pe cât de abil și curajos, pe atât de învățat, și un excelent observator a ceea ce Mencken numea, când era răutăcios, „învățământul universitar" (*higher learning*).

Dar profesorul Bloom nu e nici un demascator, nici un autor satiric, iar concepția sa despre seriozitate îl poartă mult dincolo de pozițiile universitare. El nu se adresează în primul rând profesorilor. Aceștia sunt bine-veniți să asculte — și vor asculta, pentru că sunt serios atacați —, ci se plasează într-o comunitate mai largă, invocându-i pe Socrate, Platon, Machiavelli, Rousseau și Kant mai des decât pe contemporanii noștri: „Adevărata comunitate a omului, în mijlocul tuturor acestor simulacre de comunitate care se autocontrazic, este comunitatea celor care caută adevărul, potențialii cunoscători [...], a tuturor oamenilor, în măsura în care doresc să cunoască. Dar de fapt asta-i include doar pe câțiva, adevărații prieteni, așa cum era Platon pentru Aristotel chiar în clipa când se contraziceau în legătură cu natura binelui. [...] Erau, în chip absolut, un singur suflet atunci când analizau problema. Potrivit lui Platon,

aceasta e singura prietenie reală, singurul bine comun real. Aici poate fi găsit contactul pe care oamenii îl caută cu atâta disperare. [...] Iată înțelesul șaradei improbabililor regi-filozofi. Ei au o adevărată comunitate, exemplară pentru toate celelalte comunități."

Un asemenea stil li se va părea cititorilor moderni stricat de rigiditatea clasică — „Adevărul", „Cunoscătorii", „Binele", „Omul" —, dar nu putem nicidecum nega că, în spatele obiecției noastre la un asemenea limbaj, se află o conștiință vinovată a superficialității — și, adeseori, a vulgarității — discursului nostru modern despre „valori".

Propozițiile de mai sus sunt luate din concluzia cărții lui Bloom. Atunci când își ia rămas-bun de la cititorii săi atinge seriozitatea maximă. El scrie într-un alt registru când discută puterea economiștilor profesioniști, separația științei moderne de „filozofia naturală" care a precedat-o, fenomenul numit „relativism cultural" sau semnificația reală, fundamentală, a unei diplome în administrația afacerilor (M.B.A.). Adeseori el are izbucniri provocatoare și malițioase. Vorbind despre locul științelor umane în cadrul universităților, el le numește o „bătrână Atlantidă scufundată", la care ne întoarcem încercând să „ne regăsim, acum, când toți ceilalți au renunțat la asta". „Științele umane sunt ca imensul bazar de la Paris, unde, printre grămezi de gunoaie, oamenii cu ochiul ager descoperă comori aruncate..." Sau, în altă parte: „Ele sunt ca o tabără de refugiați unde lâncezesc toate geniile alungate din slujbele și țările lor de regimuri ostile. [...] Celelalte două diviziuni ale universității nu găsesc nici o utilitate trecutului [...]" Când nu e ocupat cu natura binelui, el poate lovi foarte dur cu ce e mai bun (sau ar trebui să spun cu ce e mai rău) în ele. Ca savant, el intenționează să ne lumineze, iar ca scriitor a învățat, de la Aristofan și de la alte modele, că această luminare ar trebui să fie și plăcută. Pentru mine, cartea de față nu e a unui profesor, ci a unui gânditor dornic să-și asume riscurile pe care și le asumă mai frecvent scriitorii. E riscant să vorbești într-o carte de idei cu propria-ți voce, dar asta ne reamintește că sursele celor mai

adevărate adevăruri sunt în mod inevitabil profund personale. Bloom ne spune: „De-a lungul acestei cărți m-am referit la *Republica* lui Platon, care pentru mine reprezintă *cartea* despre educație, fiindcă îmi explică într-adevăr ceea ce trăiesc ca om și ca profesor." Universitarii, chiar și cei care se autodescriu ca existențialiști, rareori se oferă pe sine public și deschis ca indivizi, ca persoane. Așa că profesorul Bloom e un luptător în linia întâi a războaielor mentale din timpurile noastre și, ca atare, e strâns înrudit cu mine. (Dacă el poate fi personal, nu văd de ce ar trebui să rămân un comentator anonim.)

În paginile sale de încheiere, Bloom vorbește despre un student care, după ce-a citit *Banchetul*, a spus că e greu astăzi să ne imaginăm magica atmosfera atenian㠄în care oameni prietenoși, educați, plini de viață, pe picior de egalitate, civilizați, dar naturali, se întâlneau și istoriseau povești minunate despre sensul năzuinței lor. Dar [adaugă Bloom] asemenea experiențe sunt întotdeauna accesibile. De fapt, această discuție jucăușă avea loc în mijlocul unui cumplit război pe care Atena era sortită să-l piardă, iar Aristofan și Socrate cel puțin puteau să prevadă că asta însemna declinul civilizației grecești. Dar ei nu s-au lăsat pradă disperării culturale și, în aceste cumplite circumstanțe politice, felul în care s-au abandonat bucuriei naturii a demonstrat viabilitatea a ceea ce e mai bun în om, independent de accidente, de circumstanțe. Ne simțim prea dependenți de istorie și cultură. [...] Ceea ce este esențial în [...] oricare dintre dialogurile platoniciene poate fi reprodus aproape oriunde și oricând. [...] Această reflecție s-ar putea dovedi tot ce contează. Aici începem să eșuăm. Dar se află chiar sub nasul nostru, improbabilă, însă mereu prezentă."

Iau această afirmație foarte în serios și sunt foarte mișcat de ea, văzând în ea sămânța din care a crescut viața mea. Fiindcă eu, ca locuitor din Vestul Mijlociu, fiu al unor părinți imigranți, am recunoscut de la o vârstă fragedă că eram chemat să decid pentru mine însumi în ce măsură originile mele evreiești, mediul din care proveneam (circumstanțele accidentale din Chicago), educația mea trebuiau să fie lăsate să-mi determine cursul

vieții. Nu voiam să depind în întregime de istorie și cultură. Dependența deplină însemna că eram terminat. Cea mai frecventă învățătură a lumii civilizate din vremurile noastre poate fi simplu enunțată: „Spune-mi de unde vii și am să-ți spun ce ești." Pentru nimic în lume Chicago, cu aprobarea familiei mele extinse care se americaniza bucuros, n-avea să mă croiască după chipul și asemănarea sa. Înainte de a fi în stare să gândesc limpede, rezistența mea la greutatea sa materială a luat forma încăpățânării. N-aș putea spune de ce nu-mi îngăduiam să devin produsul unui *mediu*. Dar câștigul, utilitatea, prudența, afacerile n-aveau nici o influență asupra mea. Mama ar fi vrut să fiu lăutar sau, dacă nu reușeam, rabin. Aveam de ales între a cânta muzică de restaurant la Palmer House și a conduce o sinagogă. În familiile evreiești ortodoxe tradiționale băieții erau învățați să traducă *Geneza* și *Exodul*, așa că aș fi putut cu ușurință să mă fac rabin dacă lumea mare, lumea străzilor, n-ar fi fost atât de seducătoare. În plus, o viață de respectare pioasă a ritualurilor nu era de mine. Oricum, începusem foarte devreme să citesc mult, și am abandonat repede religia străveche. Cu părere de rău, tata mi-a îngăduit la șaptesprezece ani să intru la universitate, unde eram un student entuziast (agitat frenetic), dar dezordonat și îndărătnic. Dacă mă înscriam la cursul 201 de economie, îmi petreceam cu siguranță timpul citindu-i pe Ibsen și Shaw. Înrolat la cursul de poezie, mă plictiseam curând de stanțe și metri și-mi mutam atenția asupra *Amintirilor unui răzvrătit* ale lui Kropotkin sau a lucrării lui Lenin *Ce-i de făcut?* Gusturile și obiceiurile mele erau cele ale unui scriitor. Preferam să citesc poezie pe cont propriu, fără beneficiul lecturilor despre cezură. Ca să-mi odihnesc ochii obosiți, jucam biliard și ping-pong la clubul bărbaților.

Curând am devenit conștient că din punctul de vedere al gânditorilor europeni avansați așteptările culturale ale unui tânăr din Chicago, acel centru al materialismului brutal, erau menite să fie dezamăgite. Puneți laolaltă abatoarele, oțelăriile, depozitele de marfă, bungalow-urile primitive din satele industriale înglobate în oraș, tristețea cartierului financiar, stadioanele și

meciurile profesioniste de box, politicienii robotizați, războaiele dintre bande în timpul prohibiției și aveți un strat gros de întuneric „social-darwinist", impenetrabil pentru razele culturii. Fără speranță, în concepția unor extrem de rafinați englezi, francezi, germani și italieni, purtătorii de cuvânt ai artei în formele ei moderne cele mai avansate. Pentru unii dintre acești observatori străini, America avea multe avantaje față de Europa, era mai productivă, mai energică, mai liberă, în mare parte imună în fața politicii patogene și a războaielor ruinătoare, dar în ce privește arta ar fi fost mai bine, după cum s-a exprimat Wyndham Lewis*, să te fi născut eskimos decât presbiterian în Minnesota dornic să devii pictor. Europenii civilizați, adeseori remarcabil de lipsiți de prejudecățile de clasă ale propriilor lor țări, erau capabili să-și plaseze convenabil în America tuturor posibilităților tendințele pe care nu și le puteau întru totul domina. Ceea ce nimeni n-a putut să prevadă a fost că toate țările civilizate erau menite să coboare la nivelul unui cosmopolitism comun și că lamentabila slăbire a ramurilor mai vechi ale civilizației avea să creeze oportunități proaspete, eliberându-ne de dependența noastră de istorie și cultură — o binefacere ascunsă a declinului. Desigur, aveau să apară manifestări barbare, dar exista și posibilitatea unor noi tipuri de independență.

În această privință mă aflu eu însumi, după cum obișnuiesc să spună americanii, între ciocan și nicovală. Observatorii europeni mă clasifică uneori ca pe o curiozitate hibridă, nici cu totul american, nici în mod satisfăcător european, plin de referințe la filozofi, istorici și poeți pe care i-am consumat talmeș-balmeș, în vizuina mea din Vestul Mijlociu. Sunt, desigur, un autodidact, ca toți scriitorii moderni. Nou-venitul spiritual, romancierul din secolul al XIX-lea, făcea supoziții, se hazarda, conjectura cu îndrăzneală. Inteligența independentă își

* Pictor și scriitor britanic de origine canadiană (1882–1957), fondator al vorticismului, mișcare artistică de avangardă (1912–1915), care își propunea organizarea formelor într-un sistem de unghiuri și de curbe în jurul unui punct determinat (vortex). (*N.t.*)

făcea sinteza. Balzac declara: „Lumea îmi aparţine fiindcă o *înţeleg*." Cartea profesorului Bloom mă face să mă tem că acea carte a lumii, atât de amănunţit studiată de autodidacţi, e închisă de „învăţaţii" care ridică ziduri de opinii spre a bloca vederea spre lume.

Dintr-un alt punct de vedere, cititorii americani obiectează uneori la un soi de caracter străin în cărţile mele. Îi menţionez pe scriitorii din Lumea Veche, îmi dau aere intelectuale şi par dornic să epatez. Admit de la bun început că ici şi colo sunt greu de citit, şi probabil că o să devin şi mai dificil pe măsură ce sporeşte analfabetismul publicului. Nu e niciodată uşor să evaluezi mintea cititorilor tăi. Există lucruri pe care oamenii *ar trebui* să le ştie dacă vor să citească pur şi simplu cărţi, şi, din respect pentru ei, sau pentru a salva aparenţele, tinzi să presupui o mai mare familiarizare a lor cu istoria secolului XX decât ar fi în mod obiectiv justificat. Mai mult, scriitorii consideră întotdeauna de la sine înţeleasă o anumită unitate psihică. „Alţii sunt în esenţă ca mine, iar eu sunt în mod fundamental ca ei, cu câteva mici diferenţe în plus sau în minus." O scriere este o ofrandă. O aduci la altar şi nădăjduieşti că va fi acceptată. Te rogi măcar ca respingerea să nu te înfurie, transformându-te într-un Cain. Cu naivitate, poate, îţi produci comorile preferate şi apoi le stivuieşti alandala. Cei care nu le recunosc acum valoarea s-ar putea s-o facă mai târziu. Şi nu simţi întotdeauna că scrii pentru vreunul dintre contemporanii tăi. S-ar putea ca adevăraţii tăi cititori să nu existe încă, iar cărţile tale îi vor face să se materializeze.

Există momente când mă amuză să-mi bat joc de americanii educaţi. *Herzog*, de pildă, a fost conceput ca un roman comic: un doctorand de la o universitate americană bună e devastat când nevasta îl lasă pentru un alt bărbat. E cuprins de o furie epistolară şi scrie scrisori triste, muşcătoare, ironice şi violente nu doar prietenilor şi cunoştinţelor sale, ci şi marilor oameni, giganţilor gândirii care i-au format spiritul. Ce să facă el în acest moment de criză, să-i ia pe Aristotel şi Spinoza de pe raft şi să-i răsfoiască febril, căutând consolare şi sfat? Omul rănit, pe mă-

sură ce încearcă să se adune, să-şi interpreteze experienţa, să înţeleagă viaţa, devine cât se poate de conştient de lipsa de sens a unui asemenea efort. „Ţara asta are nevoie", scrie el în cele din urmă, recunoscând absurditatea stării sale, „de o bună sinteză de cinci cenţi". Aici îi face ecou lui Marshall, vicepreşedintele lui Woodrow Wilson, care afirmase, pe timpul Marelui Război: „Ţara asta are nevoie de un bun trabuc de cinci cenţi." Unii cititori ai romanului *Herzog* s-au plâns că e o carte grea. Oricât de mult ar fi simpatizat cu nefericitul şi comicul profesor de istorie, li se făcea lehamite din când în când de scrisorile lui lungi şi erudite. Câţiva au simţit că li se cere să treacă un examen dificil la un curs introductiv de istorie intelectuală şi au socotit că e meschin din partea mea să amestec compasiunea şi spiritul cu neclaritatea şi pedanteria.

Dar eu îmi băteam joc de pedanterie!

Replica: „Dacă asta aţi urmărit, nu prea v-aţi atins scopul. Unii dintre cititorii dumneavoastră au crezut că e o provocare, ceva care aduce cu o cursă cu obstacole sau cu un puzzle intelectual pentru membrii MENSA."* Câţiva au fost poate flataţi, alţii s-au simţit jigniţi că sunt testaţi. Oamenii îşi rezervă cea mai bună parte a gândirii pentru profesiunea lor şi, în al doilea rând, pentru chestiunile serioase cu care se confruntă cetăţeanul vigilent — economia, politica, depozitarea deşeurilor nucleare etc. La sfârşitul zilei de muncă, vor să fie distraţi. Ei nu înţeleg de ce distracţia lor n-ar fi simplă distracţie, şi, într-un fel, sunt de acord cu ei, fiindcă şi eu, citindu-l pe Montaigne, cum mi se întâmplă uneori, sunt tentat să sar peste lungile citate din clasici care îmi pun la încercare latina învăţată în liceu, şi nu e deloc amuzant să te întorci pe băncile şcolii.

Ca să termin cu *Herzog*, am vrut să arăt cât de puţină forţă îi putea oferi unui om tulburat „educaţia superioară". În cele

---

* Societate apolitică şi nereligioasă creată în Anglia, în 1946, de Roland Berrill, avocat, şi dr Lance Ware, om de ştiinţă şi jurist, care îşi propuneau să reunească oameni străluciţi cu un IQ foarte ridicat, în scopul de-a se bucura de companie şi a participa la diverse activităţi sociale şi culturale. (*N.t.*)

din urmă, devine conştient că nu are *nici* o educaţie pentru viaţă (cine-l putea învăţa la universitate cum să se descurce cu nevoile lui erotice, cu femeile, cu problemele de familie?), şi se întoarce, în limbajul jocurilor, la pătratul de plecare — sau, cum spun eu când scriu o carte, într-un punct iniţial de echilibru. Confuzia lui Herzog este barbară. Cum ar putea fi altfel? Dar există un punct în care, ajutat de simţul umorului, reuşeşte să rămână tare pe poziţie. În confuzia cea mai deplină, tot mai există un canal deschis spre suflet. S-ar putea să fie greu de găsit, fiindcă pe la mijlocul vieţii e năpădit de vegetaţie, şi unele dintre cele mai sălbatice desişuri care-l înconjoară cresc din ceea ce descriem ca fiind educaţia noastră. Dar canalul acela e acolo, şi e treaba noastră să-l ţinem deschis, ca să avem acces la cea mai adâncă parte din noi înşine — la acea parte care e conştientă de o conştiinţă mai înaltă, prin care facem judecăţi finale şi adunăm totul laolaltă. Lupta pentru viaţă constă în independenţa acestei conştiinţe, care are forţa să fie imună la zgomotul istoriei şi la distracţiile contextului nostru imediat. Sufletul trebuie să găsească şi să îşi menţină poziţia împotriva forţelor ostile, materializate uneori în idei care îşi neagă frecvent însăşi existenţa, şi care adeseori par că încearcă s-o anuleze cu totul.

Poeţii romantici şi alţi teoreticieni inspiraţi ai secolului al XIX-lea au înţeles greşit lucrurile — poeţii şi romancierii nu vor fi nicicând legiuitorii şi învăţătorii omenirii. Faptul că poeţii — artiştii — ar trebui să înzestreze fiinţele umane cu o privire nouă, făcându-le să vadă lumea altfel, convertindu-le de la modalităţile fixe ale experienţei, reprezintă un demers destul de ambiţios, dacă e să oferim o interpretare utilitaristă a proiectului artistului. Ceea ce face din cale-afară de dificil acest proiect este expansiunea descurajantă a ignoranţei instruite şi a gândirii proaste. Căci — ca să spunem lucrurilor pe nume — trăim într-o lume a gândirii, iar gândirea a apucat-o într-o direcţie foarte greşită. Prin urmare, artistul, fie că se autopercepe sau nu ca intelectual, e implicat în lupte de gândire. Gândirea singură nu-l va vindeca de ceea ce îl chinuie, şi orice artist ar trebui să fie recunoscător pentru o graţie naivă care-l situează dinco-

lo de necesitatea de a raționa într-un mod elaborat. Pentru mine, universitatea a fost locul despuierii, unde am reușit să găsesc ajutor în laborioasa sarcină de a mă debarasa de gândirea proastă. La universitate am început să înțeleg ideologiile moderne, capitalistă și marxistă, diversele forme de psihologie, teoriile sociale și istorice, precum și filozofiile (pozitivismul logic, naturalismul, existențialismul etc.). Dând la o parte elementele superflue, astfel încât corpul meu mental să-și recapete capacitatea de a respira, și protejând simplitatea fundamentală a ființei, nu am văzut niciodată universitatea ca pe un sanctuar sau un adăpost în care să mă refugiez din „lumea exterioară". Viața într-un sat universitar strict, izolat de un oraș mare și turbulent, ar fi fost un chin pentru mine. Așa că n-am fost niciodată, așa cum m-a numit recent un romancier central-european „radical", un „scriitor de campus". M-am antrenat, mai degrabă, să culeg nesfârșitele variații pe temele radicale și de dreapta, astfel încât am devenit capabil (abilitate deloc de invidiat) să detectez miasmele apei de canalizare netratate ale unui secol de retorică revoluționară sau, dintr-o altă direcție, să identific în recenta izbucnire a lui Gore Vidal privitoare la geopolitica „originală" nimic altceva decât tema „Pericolului Galben" din *Hearst Sunday Supplement*, al cărei miros nu e mai plăcut acum decât era în anii '30. Nu e nimic nou în atitudinea violentă a acestor scriitori agitatori și „activiști". Dacă ei ar fi capabili să vină cu ceva care e al lor, universitățile n-ar mai deține monopolul vieții intelectuale.

Inima demonstrației profesorului Bloom este că universitatea, într-o societate condusă de opinia publică, trebuia să fie o insulă de libertate intelectuală unde toate punctele de vedere urmau să fie investigate fără restricție. Democrația liberală, în generozitatea ei, a făcut posibil acest lucru; dar, consimțind să joace în societate un rol participativ, activ sau „pozitiv", universitatea a fost inundată și saturată de curentul invers al „problemelor" societății. Preocupați de problemele Sănătății, Sexului, Rasei, Războiului, universitarii își fac reputații și averi, iar universitatea devine depozitul conceptual — de influențe adeseori

dăunătoare — al societății. Sunt de neimaginat nişte reforme ale educației liberale care ar aduce universitatea în conflict cu ansamblul Statelor Unite. Tot mai mult, cei „dinăuntru" sunt identici, în poftele şi motivele lor, cu cei „din afara" universității. Asta cred eu că vrea să spună Bloom, şi dacă ar face doar o afirmație polemică ar fi destul de uşor să nu ținem seama de ea. Ceea ce o face extrem de serioasă e judiciosul fundal istoric care însoțeşte argumentația. El explică, cu o admirabilă cunoaştere a teoriei politice, cum s-au petrecut toate acestea, care au fost originile democrației moderne, ce au intenționat Machiavelli, Hobbes, Locke, Rousseau şi ceilalți filozofi ai Luminilor, şi cum au triumfat sau eşuat intențiile lor.

Disputa dintre Stânga şi Dreapta a devenit atât de înverşunată în ultimul deceniu, încât obişnuințele discursului civilizat s-au estompat. Opozanții nu mai par să se asculte unul pe celălalt. Ar fi păcat dacă adversarii inteligenți n-ar citi cartea profesorului Bloom cu o atenție nepărtinitoare. Ea face nişte afirmații importante şi merită să fie atent studiată. Ea oferă — fie că suntem sau nu de acord cu concluziile sale — un ghid indispensabil pentru discuție, nu o simplă trecere în revistă a tradiției, ci un rezumat complet articulat, exact din punct de vedere istoric şi demn de încredere al dezvoltării vieții mentale înalte în Statele Unite ale Americii democrate.

SAUL BELLOW

PREFAȚĂ

Acest eseu — o meditație asupra stării sufletelor noastre, îndeosebi ale tinerilor, și asupra educației lor — este scris din perspectiva unui profesor. O asemenea perspectivă, deși are serioase limitări și e însoțită de tentații periculoase, este una privilegiată. Profesorul, mai ales profesorul dedicat educației liberale, trebuie să încerce în mod constant să privească spre țelul desăvârșirii umane, apoi să se întoarcă la naturile studenților săi, aici și acum, străduindu-se s-o înțeleagă pe cea dintâi și să evalueze capacitatea celor din urmă de a se apropia de ea. Atenția acordată tinerilor, cunoașterea lucrurilor de care sunt flămânzi și pe care le pot digera reprezintă esența acestui meșteșug. Trebuie să pândim și să stârnim această foame. Fiindcă nu există vreo educație reală care să nu răspundă unei nevoi resimțite; orice altceva care e dobândit e paradă goală. Ce este fiecare generație poate fi cel mai bine descoperit în relația sa cu preocupările permanente ale omenirii. Aceasta, la rândul său, poate fi cel mai bine descoperită în gusturile, distracțiile și mai cu seamă furiile fiecărei generații (fapt mai presus de toate adevărat într-o perioadă care se laudă cu calma conștiință de sine). Deosebit de revelatori sunt diverșii impostori care se ocupă cu atragerea tinerilor. Acești colportori culturali au cele mai puternice motive pentru a descoperi dorințele tinerilor — așa că sunt niște ghizi utili în labirinturile spiritului timpurilor.

Punctul de vedere al profesorului nu este arbitrar. El nu depinde pur și simplu de ce cred studenții că vor sau de ceea ce

se întâmplă să se afle în acest loc sau timp, nici nu-i este impus de cerințele unei anumite societăți sau de capriciile pieței. Cu toate că s-au făcut mari eforturi pentru a se demonstra că profesorul este întotdeauna agentul unor asemenea forțe, el e în fond, vrând-nevrând, călăuzit de conștiința — sau ghicirea — faptului că există o natură umană și că misiunea lui e să-i sprijine realizarea. El nu ajunge la această concluzie prin abstractizări sau un raționament complicat. O vede în ochii studenților săi. Acei studenți sunt doar un potențial, dar potențialul trimite dincolo de sine; și aceasta e sursa speranței, aproape mereu dezamăgită, permanent reînviată, că omul nu e doar o ființă întâmplătoare, înlănțuită și modelată de peștera în care a văzut lumina zilei. Moșitul — adică aducerea pe lume a unor copii reali, a căror cauză nu e moașa, ci natura — descrie actul predării mai adecvat decât cuvântul socializare. Nașterea unui copil robust, independent de moașă, este adevărata bucurie a profesorului, o plăcere mult mai eficientă în motivarea lui decât orice altă datorie morală dezinteresată, experiența sa primară a unei contemplări mult mai satisfăcătoare decât orice acțiune. Nici un profesor adevărat nu se poate îndoi că sarcina lui constă în a-și sprijini elevul să-și împlinească natura umană împotriva tuturor forțelor deformante ale convenției și prejudecății. Viziunea a ceea ce este acea natură poate fi neclară, profesorul poate fi mai mult sau mai puțin limitat, dar activitatea lui e solicitată de ceva dincolo de el, care-i oferă în același timp un standard în judecarea capacității și realizărilor studenților săi. Mai mult, nu există vreun profesor real care în practică să nu creadă în existența sufletului, sau într-o magie care acționează asupra lui prin mijlocirea vorbirii. Sufletul — așa trebuie să creadă profesorul — s-ar putea să pretindă, la începutul educației, răsplăți și pedepse extrinseci care să-i motiveze activitatea; dar până la urmă activitatea respectivă este propria sa răsplată și e autosuficientă.

Acestea sunt motivele care ne ajută să explicăm perversitatea unui adult care preferă compania tinerilor celei a adulților. El preferă promițătorul „ar putea fi“ deficientului „este“.

Un asemenea adult e supus multor tentații — îndeosebi vanitatea și dorința de a face propagandă mai degrabă decât a preda —, și însăși această activitate aduce cu sine pericolul de a prefera să predai în loc să cunoști, de a te adapta la ceea ce studenții pot sau vor să învețe, de a te cunoaște doar prin propriii studenți.

Astfel, predatul poate fi o amenințare pentru filozofie, fiindcă filozofarea reprezintă o căutare solitară, și cel care o urmărește nu trebuie să aibă în vedere un public. Dar e prea mult să ceri ca profesorii să fie filozofi, și un oarecare atașament față de propriul public e aproape inevitabil. Iar dacă știi să i te împotrivești, viciul însuși se poate transforma într-un soi de virtute, încurajând filozofarea. Fascinația față de propriii studenți duce la o conștientizare a diverselor tipuri de suflet și a înzestrării lor variate pentru adevăr și eroare, precum și pentru învățare. O asemenea experiență constituie o condiție a investigării întrebării absolute, „Ce e omul?", în raport cu cele mai înalte aspirații ale sale, în opoziție cu nevoile sale cele mai joase și de rând.

O educație liberală înseamnă tocmai a-i ajuta pe studenți să-și pună singuri această întrebare, să devină conștienți că răspunsul nu e nici evident, nici pur și simplu indisponibil, și că nu există o viață serioasă în care această problemă să nu fie o preocupare continuă. În ciuda tuturor eforturilor de a o perverti (dintre care câteva vor fi discutate în această carte), întrebarea pe care și-o pune orice tânăr, „Cine sunt?", puternicul imbold de a urma îndemnul delfic „Cunoaște-te pe tine însuți", înnăscut în fiecare dintre noi, înseamnă în primul rând „Ce e omul?" Și, în absența noastră cronică de certitudine, asta înseamnă cunoașterea răspunsurilor alternative și meditația asupra lor. Educația liberală oferă acces la aceste alternative, dintre care multe sunt contrare firii sau vremurilor noastre. Persoana educată liberal este una capabilă să reziste răspunsurilor facile și preferate, nu pentru că ar fi încăpățânată, ci pentru că știe altele demne de luat în considerare. Cu toate că ar fi o nebunie să credem că învățătura din cărți reprezintă ansamblul educației, întotdeauna e necesară, mai cu seamă în epocile caracterizate printr-o

sărăcie a exemplelor vii de posibile tipuri umane superioare. Iar învățătura din cărți e cam tot ce poate da un profesor — administrată cum se cuvine într-o atmosferă în care relația ei cu viața e plauzibilă. Studenții săi se vor confrunta cu viața. Tot ce poate spera e ca lucrurile transmise de el să-și pună amprenta asupra vieții. Majoritatea studenților vor fi mulțumiți cu ceea ce prezentul nostru consideră drept relevant; alții vor manifesta un entuziasm care descreşte atunci când familia și ambiția le oferă alte obiecte de interes; un număr mic dintre ei își vor petrece viața într-un efort de a fi autonomi. Pentru aceştia din urmă, mai ales, există educația liberală. Ei devin modelele pentru întrebuințarea celor mai nobile facultăți umane și, în consecință, binefăcătorii noştri, ai tuturor, mai mult pentru ceea ce sunt decât pentru ceea ce fac. Fără prezența lor (și, ar trebui adăugat, fără respectabilitatea lor), nici o societate – indiferent cât de bogată sau confortabilă, indiferent cât de competentă tehnic sau plină de sentimente tandre — nu poate fi numită civilizată.

Din punctul de vedere al profesorului, astfel înțeles, i-am privit și ascultat pe studenți, cu cel mai viu interes, vreme de mai bine de treizeci de ani. Pasiunile, curiozitățile, năzuințele și mai ales experiența anterioară pe care ei le aduc în educația lor universitară s-au schimbat; și odată cu aceasta s-a schimbat și sarcina de a-i educa. În cartea de față încerc să contribui la înțelegerea acestei generații. Nu sunt moralizator; nu vreau să fiu nici Ieremia, nici Pollyanna*. Mai mult decât orice, cartea mea trebuie să fie privită drept o relatare de pe front. Cititorul poate judeca el însuși gravitatea situației în care ne găsim. Fiecare vârstă își are problemele ei, și nu pretind că lucrurile erau minunate în trecut. Descriu situația noastră prezentă și nu intenționez să folosesc vreo comparație cu trecutul

---

* Celebru personaj al cărții pentru copii cu același nume, scrisă în 1913 de Eleanor Hodgman Porter. Pollyanna, orfana care vine în Beldingsville să trăiască împreună cu severa ei mătușă, îi contaminează cu optimismul și dragostea ei de viață până și pe cei mai nefericiți membri ai comunității — melancolici, singuratici, bolnavi. (*N.t.*)

pentru a ne felicita sau blama, ci doar pentru a clarifica ce contează pentru noi și ce e special în situația noastră.

Un cuvânt despre „eșantionul" meu din acest studiu. El constă în mii de studenți cu o inteligență relativ superioară, liberi, din punct de vedere material și spiritual, să facă aproape tot ce vor în cei câțiva ani de facultate pe care-i au la dispoziție — pe scurt, genul de tineri care populează cele mai bune douăzeci sau treizeci de universități ale noastre. Există și alte tipuri de studenți, pe care circumstanțe de un fel sau altul îi împiedică să aibă libertatea de a urma o educație liberală. Ei își au propriile nevoi și s-ar putea să fie niște personaje foarte diferite de cele pe care le descriu aici. Eșantionul meu, în ciuda limitelor sale, are avantajul de a se concentra asupra celor susceptibili să profite de o educație liberală și să aibă efectul moral și intelectual cel mai însemnat asupra națiunii. Se spune uneori că acești tineri privilegiați nu au atâta nevoie de atenția și resursele noastre, că au deja suficient. Dar ei, mai presus de orice, au cea mai mare nevoie de educație, în măsura în care cele mai mari talente sunt cel mai greu de perfecționat și în care, cu cât natura e mai complexă, cu atât riscă mai tare să fie pervertită.

Nu e nevoie să demonstrăm importanța educației; dar trebuie remarcat că, pentru națiunile moderne, care s-au întemeiat pe rațiune în diversele ei forme mai mult decât oricare națiune din trecut, o criză a universității, căminul rațiunii, este poate cea mai profundă criză cu care se confruntă.

Cartea de față m-a făcut să mă concentrez asupra experiențelor mele de o viață în domeniul predării. Deoarece cariera mea a fost una neobișnuit de fericită, gratitudinea e sentimentul dominant care mă stăpânește când o trec în revistă. Mulțumirile mele, așadar, reflectă mai degrabă contribuții la acea experiență totală decât la această carte în particular. Așa că, mai presus de orice, trebuie să le mulțumesc tuturor studenților cărora am avut privilegiul să le predau texte clasice mai bine de treizeci de ani, în special celor pe care am ajuns să-i cunosc îndeaproape și de la care am învățat atât de mult în privința chestiunilor discutate aici.

Printre ei se numără foștii mei studenți, acum gânditori independenți și prieteni, care mi-au povestit experiențele și observațiile lor și m-au ajutat să le interpretez pe ale mele: Christopher J. Bruell, Hillel G. Fradkin, James H. Nichols Jr., Clifford Orwin, Thomas L. Pangle, Abram N. Shulsky, Nathan și Susan Tarcov. David S. Bolotin, în special, a răspuns la teza mea și m-a convins de seriozitatea ei. Cu toții au contribuit la entuziasmele mele, temperându-le totodată, fiecare în felul său special. Michael Z. Wu m-a sprijinit enorm cu comentariile și criticile sale incisive.

Printre colegii cu care împărtășesc conversații și studenți, vreau să-i menționez pe Saul Bellow și Werner J. Dannhauser. Primul, cu generozitatea-i specifică, a pătruns în gândirea mea și m-a încurajat să explorez căi neabordate de mine până atunci; cel de-al doilea, tovarășul meu intelectual de-a lungul întregii mele vieți adulte, s-a angajat ca de obicei să-mi citească manuscrisul și să mă facă să beneficiez de onestitatea și puterea sa de pătrundere.

În pregătirea manuscrisului, Judy Chernick, Terese Denov și Erica Aronson au lucrat ca niște prieteni loiali și de nădejde, făcând ca până și cele mai plictisitoare faze din producția unei cărți să pară palpitante. Am colaborat deosebit de bine cu editorii mei, Robert Asahina, de la Simon & Schuster, și Bernard de Fallois, de la Éditions Julliard, care m-au înedemnat să scriu această carte și au petrecut mai mult timp lucrând la ea decât mi-aș fi putut imaginea vreodată. Fundația Earhart si Fundația John M. Olin m-au sprijinit ca profesor și cercetător mult timp, și le sunt foarte recunoscător reprezentanților lor.

În final, vreau să-mi exprim admirația față de Allan P. Sindler, care a reprezentat pentru mine modelul universitarului altruist. Comportamentul său de-a lungul vieții dovedește că proiectul este posibil și merită osteneala.

Trebuie să spun, și nu doar *pro forma*, că menționarea acestor persoane nu implică în nici un caz că ele îmi îmbrățișează punctele de vedere.

ALLAN BLOOM
Chicago, mai 1986

Introducere

Virtutea noastră

Există un lucru de care un profesor poate fi absolut sigur: aproape fiecare student care intră la universitate crede, sau spune că așa crede, că adevărul e relativ. Dacă această credință este testată, se poate conta pe reacția studenților: nu vor înțelege de ce. Faptul că cineva ar privi propoziția ca nefiind evidentă de la sine îi uimește, de parcă s-ar pune sub semnul întrebării 2 + 2 = 4. Astea sunt lucruri la care nu te mai gândești. Mediile din care provin studenții sunt atât de variate pe cât poate oferi America. Unii sunt credincioși, alții atei; unii sunt de stânga, alții de dreapta; unii vor să devină oameni de știință, alții umaniști sau practicanți ai profesiunilor liberale sau afaceriști; unii sunt săraci, alții bogați. Ei sunt unificați doar în relativism și în credința în egalitate. Iar acestea două sunt unite într-o intenție morală. Relativitatea adevărului nu este o înțelegere teoretică, ci un postulat moral, condiția unei societăți libere, sau cel puțin așa o percep ei. Ei toți au fost echipați mai devreme cu acest cadru, care reprezintă înlocuitorul modern al drepturilor naturale inalienabile ce constituiau odinioară fundamentele americane tradiționale pentru o societate liberă. Faptul că e o problemă morală pentru studenți e dezvăluit de tipul reacției lor atunci când sunt provocați — o combinație de neîncredere și indignare: „Ești absolutist?“, singura alternativă pe care o știu, rostită pe același ton ca „Ești monarhist?“ sau „Chiar crezi în vrăjitoare?“ Aceasta din urmă provoacă indignarea, fiindcă cineva care crede în vrăjitoare ar putea fi un vânător de vrăjitoare sau un judecător din Salem. Pericolul de care au fost învățați

să se teamă din partea absolutismului nu este eroarea, ci intoleranța. Relativismul e necesar pentru deschidere; și aceasta este virtutea — singura virtute — pe care s-a străduit s-o imprime întreaga educație elementară, vreme de mai bine de cincizeci de ani. Deschiderea — și relativismul care face din ea singura instanță plauzibilă în fața diverselor pretenții la adevăr și a diverselor feluri de viață și tipuri de ființe umane — este marea intuiție a vremurilor noastre. Adevăratul credincios este pericolul real. Studierea istoriei și a culturii ne învață că toată lumea a fost nebună în trecut; dintotdeauna oamenii au socotit că au dreptate, și asta a dus la războaie, persecuții, sclavie, xenofobie, rasism și șovinism. Problema nu e de a corecta greșelile și de a avea cu adevărat dreptate, ci de a nu crede că ai pur și simplu dreptate.

Desigur, studenții nu-și pot apăra opinia. E ceva cu care au fost îndoctrinați. Tot ce pot face e să scoată în evidență toate opiniile și culturile care sunt și care au fost. Ce drept — întreabă ei — am eu sau oricare altul să spun că una e mai bună decât celelalte? Dacă pun întrebările de rutină menite să-i combată și să-i facă să gândească, precum „Dacă ai fi fost un administrator britanic în India, le-ai fi permis indigenilor de sub guvernarea ta s-o ardă pe văduvă la funeraliile soțului?“, fie tac, fie răspund că britanicii n-ar fi trebuit în primul rând să se afle acolo. Nu că ar ști prea multe despre alte națiuni sau despre propria națiune. Scopul educației lor nu e de a-i face învățați, ci de a le oferi o virtute morală — deschiderea.

Fiecare sistem educativ are un scop moral pe care încearcă să-l atingă și care structurează curriculumul. El încearcă să producă un anume tip de ființă umană. Această intenție este mai mult sau mai puțin explicită, mai mult sau mai puțin rezultatul unei reflecții; dar chiar și subiectele neutre, ca scrisul și cititul și aritmetica, își ocupă locul într-o viziune a persoanei educate. În unele națiuni, scopul era persoana pioasă, în altele cea războinică sau cea harnică. Întotdeauna important e regimul politic, care are nevoie de cetățeni în acord cu principiul său fundamental. Aristocrațiile vor gentlemeni, oligarhiile

— oameni care respectă banii și urmăresc obținerea lor, democrațiile — iubitori ai egalității. Educația democratică, fie că admite sau nu, vrea și trebuie să producă bărbați și femei care au înclinațiile, cunoștințele și caracterul capabile să susțină un regim democratic. De-a lungul istoriei republicii noastre, au existat desigur schimbări de opinie în ce privește tipul de om cel mai potrivit pentru regimul nostru. Am început cu modelul omului rațional și harnic, care era cinstit, respecta legile și era dedicat familiei (propriei familii — poreclită, în declinul său, „familia nucleară"). Mai presus de orice, el trebuia să cunoască doctrina drepturilor, Constituția, care o întruchipa, și istoria americană, care înfățișa și celebra întemeierea unei națiuni „concepute în libertate și dedicate afirmației că toți oamenii au fost creați egali". Un puternic atașament față de litera și spiritul Declarației de Independență transmise delicat, făcând apel la rațiunea fiecărui om, constituia țelul educației omului democratic. Acest lucru pretindea ceva foarte diferit de tipurile de atașament cerute pentru comunitățile tradiționale, unde mitul și pasiunea, precum și disciplina severă, autoritatea și familia extinsă produceau un patriotism instinctiv, fără nuanțe, chiar fanatic, spre deosebire de loialitatea reflectată, rațională, calmă, chiar interesată — nu atât față de țară, cât față de forma de guvernământ și principiile sale raționale — pretinsă în Statele Unite. Era un experiment cu totul nou în politică, și odată cu el a apărut o nouă educație. Această educație a evoluat în ultima jumătate de secol de la educația omului democratic la educația personalității democratice.

Diferența palpabilă dintre cele două poate fi cu ușurință găsită în interpretarea diferită a ce înseamnă să fii american. Vechea viziune era că, recunoscând și acceptând drepturile naturale ale omului, oamenii găseau o bază de unitate și identitate. Clasa, rasa, religia, originea națională sau cultura au dispărut toate sau au devenit încețoșate atunci când au fost scăldate în lumina drepturilor naturale, care le conferă oamenilor interese comune și-i înfrățesc cu adevărat. Imigrantul a trebuit să lase în urmă pretențiile Lumii Vechi, în favoarea unei educații noi și dobândite

ușor. Asta nu însemna neapărat abandonarea vechilor religii sau obiceiuri cotidiene, ci subordonarea lor față de noile principii. Exista o tendință, dacă nu o necesitate, de a omogeniza natura însăși.

Recenta educație a deschiderii respinge toate acestea. Ea nu acordă importanță drepturilor naturale sau originilor istorice ale regimului nostru, socotite acum a fi fost esențialmente eronate și regresive. Ea este progresistă și privește înainte. Nu pretinde un acord fundamental sau abandonarea vechilor ori noilor credințe în favoarea celor naturale. E deschisă la toate tipurile de oameni, toate stilurile de viață, toate ideologiile. Nu există alt dușman decât omul care nu e deschis la orice. Dar atunci când nu există țeluri sau o viziune comună asupra binelui public mai e posibil contractul social?

Chiar de la începuturile gândirii liberale a existat o tendință în direcția libertății neîngrădite. Hobbes și Locke, precum și Părinții Fondatori ai Americii care le-au urmat au vrut să atenueze credințele extreme, îndeosebi credințele religioase, care duc la lupte civile. Membrii sectelor trebuiau să se supună legilor și să fie loiali Constituției; dacă procedau astfel, ceilalți trebuiau să-i lase în pace, oricât de respingătoare vor fi fost credințele lor. Pentru a face funcțional acest aranjament, exista un efort, chiar dacă secret, de a slăbi credințele religioase, în parte prin plasarea — ca rezultat al unui intens efort epistemologic — religiei în domeniul opiniei, opus cunoașterii. Dar dreptul la libertatea religiei aparținea domeniului cunoașterii. Asemenea drepturi nu sunt niște chestiuni de opinie. Nu se dorea o slăbire a convingerii. Dimpotrivă, sfera drepturilor urma să fie arena pasiunii morale într-o democrație.

Extinderea spațiului exceptat de la reglementarea socială și politică legitimă era posibilă doar prin diminuarea pretențiilor la cunoaștere morală și politică. Apetitul insațiabil pentru libertatea de a trăi după bunul plac se hrănește din acest aspect al gândirii democratice moderne. În final, rezultă că libertatea deplină poate fi atinsă doar când nu există deloc o asemenea cunoaștere. Calea eficientă de dezarmare a opresorilor este să-i convingi

că ignoră binele. Sensibilitatea inflamată indusă de teoria democratică radicalizată resimte până la urmă orice limită ca fiind arbitrară și tiranică. Nu există absoluturi; libertatea este absolută. Desigur, rezultatul e că, pe de o parte, argumentul care justifică libertatea dispare, și, pe de altă parte, toate credințele încep să aibă caracterul atenuat despre care se presupunea inițial că ar fi limitat la credința religioasă.

Mișcarea treptată dinspre drepturi spre deschidere a fost evidentă, de pildă, când Oliver Wendell Holmes a renunțat să mai caute un principiu pentru a determina care discurs sau comportament nu e tolerabil într-o societate democratică, invocând în schimb un standard imprecis și practic lipsit de sens — pericolul clar și prezent — care face în fond din păstrarea ordinii publice singurul bine comun. În spatele acestei opinii se afla o perspectivă optimistă asupra progresului, una în care completa decădere a principiului democratic și o prăbușire în barbarie sunt imposibile și în care adevărul, fără ajutorul nimănui, triumfă întotdeauna pe piața ideilor. Acest optimism nu fusese împărtășit de Părinții Fondatori, care au insistat că principiile guvernării democratice trebuie redescoperite și consultate, deși consecințele ar putea fi drastice pentru anumite puncte de vedere, unele de-abia tolerate și nerespectate, altele de-a dreptul interzise. Potrivit modului lor de-a judeca lucrurile, n-ar trebui să existe toleranță pentru intolerant. Noțiunea că n-ar trebui să existe o limitare a exprimării libere decât dacă se poate dovedi că reprezintă un pericol clar și prezent l-ar fi împiedicat pe Lincoln să insiste că nu poate exista un compromis cu *principiul* egalității, că acesta nu depinde de alegerea sau scrutinul poporului, ci reprezintă condiția de a avea alegeri, din capul locului, că suveranitatea populară asupra chestiunii sclaviei negre ar fi inadmisibilă chiar dacă ne-ar permite să evităm pericolul clar și prezent al unui război civil sângeros.

Cu toate acestea, deschiderea a avut în cele din urmă câștig de cauză asupra drepturilor naturale, în parte printr-o critică teoretică, în parte din pricina unei rebeliuni politice împotriva constrângerilor ultime ale naturii. Educația civică și-a mutat accentul

de la Părinții Fondatori la deschiderea bazată pe istorie și științele sociale. A existat chiar o tendință generală de a respinge momentul fondator, de a demonstra că începuturile au fost eronate, pentru a permite o mai mare deschidere spre nou. Ceea ce a început în marxismul lui Charles Beard și istoricismul lui Carl Becker a devenit rutină. Ne-am obișnuit să auzim cum Părinții Fondatori sunt condamnați drept rasiști, ucigași ai indienilor, reprezentanți ai intereselor de clasă. Mi-am întrebat primul profesor de istorie de la universitate, un învățat foarte celebru, dacă tabloul pe care ni l-a înfățișat despre George Washington nu riscă să ne facă să disprețuim regimul în care trăim. „Câtuși de puțin", a răspuns el, „regimul nu depinde de indivizi, ci de faptul că avem niște valori democratice adevărate". La care am insistat: „Dar tocmai ne-ați arătat că Washington folosea acele valori doar pentru a favoriza interesele de clasă ale proprietarilor funciari din Virginia." S-a înfuriat, și așa s-a terminat totul. Era întărit în convingerile lui de nobila siguranță că valorile democrației sunt parte a mișcării istoriei și nu pretind o elucidare sau apărare din partea lui. Își putea continua studiile istorice cu certitudinea că aveau să ducă la o mai mare deschidere, așadar, la o mai mare democrație. Lecțiile fascismului și cele despre vulnerabilitatea democrației, pe care tocmai le trăisem, nu aveau nici un efect asupra lui.

Liberalismul fără drepturi naturale, de tipul celor pe care le știam de la John Stuart Mill și John Dewey, ne-au învățat că singurul pericol cu care ne confruntam era acela de a nu fi deschiși la emergent, la nou, la manifestările progresului. Nu trebuia acordată nici o atenție principiilor fundamentale sau virtuților morale care-i predispuneau pe oameni să trăiască în acord cu ele. Ca să folosesc un limbaj devenit acum popular, cultura civică era neglijată. Și această cotitură în liberalism e cea care ne-a pregătit pentru relativismul cultural și distincția fapt–valoare, care părea să poarte mai departe acel punct de vedere, conferindu-i mai multă greutate intelectuală.

Istoria și știința socială sunt folosite în multe feluri pentru a depăși prejudecata. N-ar trebui să fim etnocentriști, un termen

preluat din antropologie, care ne spune mai multe despre înțelesul deschiderii. N-ar trebui să credem că drumul nostru e mai bun decât al altora. Intenția nu e atât să le predăm studenților despre alte timpuri și locuri, cât să-i facem conștienți de faptul că preferințele lor sunt doar atât — accidente ale timpului și locului lor. Credințele lor nu le dau dreptul ca indivizi, sau colectiv, ca națiune, să creadă că sunt superiori altcuiva. John Rawls este aproape o parodie a acestei tendințe, scriind sute de pagini pentru a-i convinge pe oameni și propunând o schemă de guvernare care să-i forțeze să nu disprețuiască pe nimeni. În *A Theory of Justice*, el scrie că fizicianul sau poetul n-ar trebui să se uite de sus la omul care-și petrece viața numărând firele de iarbă sau efectuând orice altă activitate frivolă ori coruptă. Dimpotrivă, cel din urmă ar trebui stimat, fiindcă stima față de alții, spre deosebire de stima față de sine, reprezintă o necesitate fundamentală a tuturor oamenilor. Astfel, nediscriminarea este un imperativ moral fiindcă opusul său este discriminarea. Această nebunie înseamnă că oamenilor nu li se îngăduie să caute binele uman natural și să-l admire, atunci când îl găsesc, fiindcă o asemenea descoperire este simultană cu descoperirea răului și a disprețului față de acesta. Instinctul și intelectul trebuie suprimate de educație. Sufletul natural trebuie înlocuit cu unul artificial.

La rădăcina acestei schimbări în morală s-a aflat prezența în Statele Unite a unor bărbați și femei dintr-o mare varietate de națiuni, religii și rase, și faptul că mulți au fost prost tratați fiindcă aparțineau acestor grupuri. Franklin Roosevelt declara că vrem „o societate care nu lasă pe nimeni pe dinafară". Deși drepturile naturale inerente în regimul nostru sunt perfect adecvate soluției acestei probleme, cu condiția ca străinii să adere la ele (adică să devină membri ai societății aderând la ele), aceasta nu i-a satisfăcut pe gânditorii care i-au influențat pe educatorii noștri, fiindcă dreptul la vot și celelalte drepturi politice nu au produs automat acceptarea socială. Protecția egală a legilor nu a protejat individul de disprețul și ura declanșate de faptul că era evreu, italian sau negru.

Reacția la această problemă a fost, în primul rând, rezistența față de noțiunea că străinii trebuiau să renunțe la individualitatea lor „culturală", devenind ființe universale, abstracte, care participă la drepturile naturale sau riscă altminteri să fie condamnate la o existență marginală; în al doilea rând, furia față de majoritatea care a impus o viață „culturală" națiunii căreia Constituția îi este indiferentă. Deschiderea a fost desemnată să ofere un loc respectabil acestor „grupuri" sau „minorități" — să smulgă respectul celor care nu erau dispuși să-l acorde — și să slăbească sentimentul de superioritate al majorității dominante (poreclită în ultima vreme WASP*, un nume al cărui succes ne spune ceva despre succesul sociologiei în reinterpretarea conștiinței naționale). Majoritatea dominantă oferă țării o cultură dominantă, cu tradițiile, literatura, gusturile ei, pretenția specială de a cunoaște și superviza limba, precum și cu religiile ei protestante. O mare parte a mașinăriei intelectuale a gândirii politice și a științelor sociale americane din secolul XX a fost concepută în scopul de a da un asalt asupra acelei majorități. Ea a considerat principiile fondatoare drept impedimente și a încercat să depășească celălalt mare filon din moștenirea noastră politică, majoritarismul, în favoarea unei națiuni de minorități și grupuri, fiecare urmându-și propriile credințe și înclinații. În special, minoritatea intelectuală s-a așteptat să-și întărească statutul, prezentându-se ca apărătoarea și purtătoarea de cuvânt a tuturor celorlalți.

Această răsturnare a intenției fondatoare în privința minorităților este cea mai frapantă. Pentru Părinții Fondatori, minoritățile sunt în general un lucru rău, asemănător cu facțiunile, grupuri egoiste care nu se preocupă de binele comun. Spre deosebire de gânditorii politici mai vechi, ei nu mai nutreau nici o speranță în suprimarea facțiunilor și educarea unei mase de cetățeni unite și omogene. Ei au construit în schimb o mașinărie elaborată care să țină în frâu facțiunile, astfel încât să se

---

* *White Anglo-Saxon Protestant* — alb cu strămoși anglo-saxoni, care aparține unei Biserici protestante. (*N.t.*)

anuleze una pe alta şi să permită urmărirea binelui comun. Binele este în continuare considerentul care le călăuzeşte gândirea, deşi se ajunge la el — mai puţin direct decât în gândirea politică clasică — prin tolerarea facţiunii. Părinţii Fondatori doreau să obţină o majoritate naţională în ce priveşte drepturile fundamentale, iar apoi să împiedice acea majoritate să-şi utilizeze puterea pentru a răsturna acele drepturi fundamentale. Totuşi, în ştiinţele sociale ale secolului XX, binele comun dispare şi, odată cu el, viziunea negativă asupra minorităţilor. Însăşi ideea de majoritate — înţeleasă acum ca interes egoist — este abandonată, pentru a proteja minorităţile. Acest lucru strică delicatul echilibru dintre majoritate şi minoritate în gândirea constituţională. Într-o asemenea perspectivă, în care nu mai există bine comun, minorităţile nu mai sunt problematice, iar protejarea lor apare ca funcţia centrală a guvernului. Unde duc toate astea reiese limpede, de exemplu, din *A Preface to Democratic Theory* a lui Robert Dahl. Grupurile sau indivizii cărora le pasă cu adevărat, spre deosebire de cei care manifestă sentimente călduţe, merită o atenţie specială sau drepturi speciale pentru „intensitatea" sau „angajamentul" lor, noua validare politică ce înlocuieşte raţiunea. Părinţii Fondatori doreau să reducă sau să anihileze fanatismul, în vreme ce Dahl îl încurajează.

Atracţia exercitată de formula minorităţii a fost enormă pentru toate categoriile de oameni, reacţionari sau progresişti, toţi cei care, în anii '20 şi '30, nu acceptau încă soluţia politică impusă de Constituţie. Reacţionarilor nu le plăcea suprimarea privilegiului de clasă şi a instituţiilor religioase. Din diverse motive, pur şi simplu nu acceptau egalitatea. Sudiştii ştiau prea bine că inima Constituţiei era angajamentul moral faţă de egalitate, prin urmare condamnau segregarea negrilor. Constituţia nu era doar un set de reguli de guvernare, ci implica o ordine morală care trebuia aplicată în întreaga Uniune. Totuşi, influenţa — insuficient remarcată — a scriitorilor şi istoricilor sudişti asupra viziunii americanilor despre propria istorie a fost puternică. Ei au repurtat un succes remarcabil în caracterizarea „instituţiei specifice" drept parte a unei încântătoare diversităţi şi individualităţi culturale

față de care Constituția era mai rău decât indiferentă. Idealul deschiderii, lipsa de etnocentrism erau exact ceea ce le trebuia pentru o apărare modernă a modului lor de viață împotriva tuturor intruziunilor străinilor care pretindeau drepturi egale cu cei de acasă. Caracterizarea romantică făcută de sudiști pretinselor neajunsuri ale Constituției și ostilitatea lor față de „societatea de masă", cu tehnologia ei, goana după bani, indivizii egocentrici și distrugerea concomitentă a comunității, organică și înrădăcinată, i-au atras pe nemulțumiții de toate culorile politice. Noua Stângă din anii '60 a exprimat exact aceeași ideologie care fusese dezvoltată pentru a proteja Sudul de amenințarea la adresa practicilor sale reprezentată de drepturile constituționale și puterea guvernului federal de a le implementa. Este vechea alianță dintre Dreapta și Stânga împotriva democrației liberale, parodiată drept „societate burgheză".

Progresiștilor anilor '20 și '30 nu le-a plăcut protecția constituțională a proprietății private sau restricțiile asupra voinței majorității și asupra traiului bazat pe bunul plac. Pentru ei, egalitatea nu mersese destul de departe. Staliniștii au găsit și ei utilă definirea democrației drept deschidere. Constituția intra prea violent în conflict cu teoria și practica Uniunii Sovietice. Dar dacă democrația înseamnă final deschis, iar respectul pentru alte culturi preîntâmpină condamnarea doctrinară, bazată pe drepturile naturale, a realității sovietice, atunci într-o bună zi maniera lor de a trata lucrurile ar putea deveni a noastră. Îmi amintesc manualul meu de istorie din școala elementară, proaspăt tipărit pe hârtie fină, velină, înfățișând fotografii neliniștitoare cu gospodării colective unde țăranii munceau și trăiau laolaltă, fără să urmărească vreun câștig. (Copiii nu înțeleg problemele, dar e ușor să le faci propagandă.) Era un fel de viață foarte diferit de al nostru, dar nu trebuia să fim opaci la el, să reacționăm doar pe baza prejudecăților noastre culturale.

Aventurieri sexuali ca Margaret Mead și alții, care găseau America prea limitată, ne spuneau nu numai că trebuie să cunoaștem alte culturi, învățând să le respectăm, ci și că am putea profita de pe urma lor. După modelul lor, am putea deveni

mai relaxați, ne-am elibera de opinia că tabuurile noastre reprezintă altceva decât niște constrângeri sociale. Am putea merge la bazarul culturilor, găsind sprijin pentru înclinații reprimate de sentimentele puritane de vinovăție. Toți acești profesori ai deschiderii fie nu erau deloc interesați de Declarația de Independență și de Constituție, fie se dovedeau în mod activ ostili față de ele.

Mișcarea drepturilor civice oferă un bun exemplu al acestei schimbări de mentalitate. La începuturile ei, aproape toți liderii semnificativi, în ciuda diferențelor tactice și de temperament, se bazau pe Declarația de Independență și pe Constituție. Îi putea acuza pe albi nu doar de cele mai monstruoase nedreptăți, ci și de contrazicerea celor mai sacre principii ale lor. Negrii erau adevărații americani, prin faptul că cereau egalitatea care le aparține în calitatea lor de ființe umane, în virtutea dreptului natural și politic. Această poziție implica o convingere fermă în ce privește adevărul principiilor dreptului natural și al eficienței lor fundamentale în interiorul tradiției constituționale, care, deși defăimată, tinde, pe termen lung, să împlinească acele principii. Iată de ce și-au făcut loc în Congres, președinție și, mai presus de toate, în justiție. În contrast, mișcarea Puterea Neagră*, care a înlocuit mișcarea mai veche a drepturilor civice — lăsând deoparte atât excesele ei, cât și accentul, lesne de înțeles, pe respectul față de sine și refuzul de a cerși acceptarea —, punea în centrul ei ideea că tradiția constituțională a fost dintotdeauna coruptă și construită ca o formă de apărare a sclaviei. Ea pretindea o identitate neagră, nu drepturi universale. Nu contau drepturile, ci puterea. Ea insista pe respectarea negrilor ca negri, nu ca ființe umane, pur și simplu.

Totuși, Constituția nu promite respectarea negrilor, albilor, galbenilor, catolicilor, protestanților sau evreilor. Ea garantează protejarea drepturilor ființelor umane individuale. Asta nu

---

* *Black Power* — mișcare politică afirmată spre mijlocul anilor '60, care încerca să exprime o nouă conștiință rasială în rândul negrilor din Statele Unite. (*N.t.*)

s-a dovedit însă de ajuns pentru cei ce reprezintă acum, probabil, majoritatea americanilor.

Rezultatul, pentru educația tinerilor americani, este că știu mult mai puțin despre istoria americană și cei socotiți odinioară eroii ei. Era unul din puținele lucruri cu care obișnuiau să vină la universitate și care avea o legătură cu viața lor. Nimic nu i-a luat locul, cu excepția unor cunoștințe superficiale învățate despre alte națiuni sau culturi și câteva formule din științele sociale. Nimic care să conteze, parțial fiindcă s-a acordat puțină atenție celor necesare pentru a transmite cu adevărat spiritul altor locuri și timpuri tinerilor, sau oricui altcuiva, parțial fiindcă studenții nu văd nimic relevant în toate astea pentru viața lor viitoare sau pentru pasiunile lor dominante. Se întâmplă extrem de rar să dai peste un tânăr căruia acest gen de educație să-i fi insuflat dorința de a ști totul despre China, romani sau evrei.

Dimpotrivă. Există o indiferență față de aceste lucruri, fiindcă relativismul a distrus motivul real al educației, căutarea unei vieți bune. Tinerii americani au o cunoaștere și un interes tot mai mici față de țările străine. În trecut, existau mulți studenți care știau de fapt câte ceva despre Anglia, Franța, Germania sau Italia, și le iubeau, fiindcă visau să trăiască acolo sau socoteau că viața lor ar fi mai interesantă prin asimilarea limbilor și literaturilor lor. Asemenea studenți aproape că au dispărut, fiind înlocuiți cel mult de studenți interesați de problemele politice ale țărilor din Lumea a Treia și dornici să le ajute să se modernizeze, desigur, cu tot respectul cuvenit vechilor lor culturi. Asta nu e învățare de la ceilalți, ci condescendență și forma deghizată a unui nou imperialism. E mentalitatea organizației Peace Corps*, care nu reprezintă un impuls dat învățării, ci o versiune secularizată a operelor de caritate.

---

* Organizație guvernamentală federală, înființată în 1961, care pregătește și trimite în străinătate voluntari ca să lucreze cu oameni din țările în curs de dezvoltare la proiecte de îmbunătățire tehnologică, agricolă și educațională. (*N.t.*)

De fapt, deschiderea are ca rezultat conformismul american — undeva, în restul lumii, există o diversitate cenușie care ne învață că valorile sunt relative, în vreme ce aici putem crea toate stilurile de viață pe care le dorim. Deschiderea noastră înseamnă că nu avem nevoie de ceilalți. Astfel, ceea ce e anunțat ca o mare deschidere reprezintă o mare închidere. Pierdută e speranța că în alte locuri și timpuri există înțelepți capabili să ne dezvăluie adevărul despre viață — cu excepția unui mănunchi de tineri care caută o soluție rapidă din partea unui guru. Dus e și simțul istoric real al unui Machiavelli, care smulgea câteva ore din fiecare zi aglomerată, când „își punea veșminte regești și de curte, pășea în străvechile lăcașuri ale oamenilor de demult și vorbea cu ei"*.

Nici una din aceste probleme nu-i preocupă pe cei care promovează noul curriculum. În ochii lor, important este să facă propagandă pentru acceptarea unor căi noi, și indiferența față de conținutul lor real este un mijloc la fel de bun ca oricare altul. Perioada în care catolicii și protestanții erau suspicioși unii față de alții și se urau n-a fost neapărat cea mai bună din existența Americii, dar măcar aceia își luau credințele în serios, iar compromisurile mai mult sau mai puțin satisfăcătoare la care au ajuns nu erau pur și simplu rezultatul apatiei cu privire la starea sufletelor lor. Practic, tinerii americani de astăzi au doar conștiința fără substanță a faptului că există multe culturi, însoțită de o morală dulceagă care derivă din această conștientizare: ar trebui să ne înțelegem cu toții. De ce să luptăm? În 1980, în timpul crizei din Iran, mama unuia dintre ostatici a exprimat foarte bine principiile noastre educative actuale. S-a dus în Iran ca să implore eliberarea fiului ei, împotriva dorințelor exprese ale guvernului țării ei, în chiar săptămâna în care s-a făcut o tentativă de salvare a ostaticilor. Și-a justificat comportamentul explicând că o mamă are dreptul să încerce să-și salveze fiul, învățând totodată o nouă cultură. Sunt două drepturi

---

* Parafrază după Machiavelli, *Principele* (vezi trad. de Nina Façon, Editura Mondero, București, 2002, p. 7). (*N.t.*)

fundamentale, iar călătoria ei îi permitea să împuşte doi iepuri dintr-un foc.

De fapt, problema diferenţei culturale ar fi putut fi înfruntată mult mai uşor aici, în America, în urmă cu patruzeci de ani. Când eram student, un tânăr din Mississippi a fost cazat câteva zile în camera mea de la cămin în timpul unei vizite a echipei de dezbateri de la University of Virginia, al cărei membru era. Întâlneam pentru prima oară o persoană inteligentă şi educată din sud. Mi-a explicat inferioritatea negrilor, motivele legilor Jim Crow* şi cum totul era parte a unui mod unic de viaţă. Era un tânăr atrăgător, plin de viaţă, amabil, sănătos. Am fost însă oripilat de el, fiindcă eram încă etnocentrist. Consideram că toate credinţele mele de nordist sunt universale. Filozofia de tipul „argumente diferite pentru oameni diferiţi" nu se instalase încă pe deplin. Din fericire, omogenizarea culturii americane care a survenit de atunci încoace ne permite să evităm asemenea confruntări dezagreabile. Astăzi, numai tipii evident patologici din clasele inferioare mai susţin poziţii rasiste ca tânărul meu vizitator. Sudiştii ne-au ajutat să ne modelăm viziunea teoretică despre cultură, dar cultura sudistă pe care doreau s-o apere a dispărut.

Una dintre tehnicile de a-i face pe tineri deschişi este obligaţia de a urma la universitate un curs referitor la o cultură neoccidentală. Cu toate că mulţi dintre cei care predau asemenea cursuri sunt savanţi adevăraţi şi iubitori ai zonelor pe care le studiază, de fiecare dată am văzut că această cerinţă — când există atâtea alte lucruri care pot fi şi ar trebui învăţate, dar nu sunt pretinse, când filozofia şi religia nu mai sunt obligatorii — are o intenţie demagogică. Ideea e de a-i forţa pe studenţi

---

* Între 1880 şi 1960, majoritatea statelor americane au aplicat segregaţia rasială prin legile „Jim Crow" (numite astfel după un personaj negru din spectacolele trupelor de cântăreţi). Multe state puteau impune pedepse legale în cazul asocierii cu membri din altă rasă. Cele mai comune tipuri de legi interziceau căsătoriile mixte şi ordonau afaceriştilor şi instituţiilor publice să separe clientela neagră de cea albă. (*N.t.*)

să recunoască faptul că există alte tipuri de a gândi și că tipurile occidentale nu sunt mai bune. Din nou, nu conținutul contează, ci învățămintele care trebuie trase. Asemenea cerințe reprezintă o parte a efortului de a stabili o comunitate mondială și de a-i forma pe membrii ei — persoane lipsite de prejudecăți. Dar dacă studenții ar trebui să învețe cu adevărat ceva din spiritul acestor culturi neoccidentale — ceea ce nu fac —, ar constata că fiecare din ele este etnocentrică. Toate consideră că modul lor de a trăi e cel mai bun și că toți ceilalți sunt inferiori. Herodot ne spune că perșii socoteau că erau cei mai buni, că națiunile cu care erau învecinați erau relativ bune, și că națiunile învecinate cu națiunile învecinate veneau în al treilea rând, și tot așa, valoarea lor scăzând pe măsură ce cercurile concentrice se îndepărtau de centrul persan. Este însăși definiția etnocentrismului. E ceva la fel de ubicuu ca prohibiția incestului dintre mamă și fiu.

Doar în națiunile occidentale, adică acelea influențate de filozofia greacă, există o oarecare dorință de a pune sub semnul întrebării identificarea binelui cu propria cale urmată. Putem conchide, din studierea culturilor neoccidentale, că nu doar preferarea propriei căi, ci și credința că e cea mai bună, superioară tuturor celorlalte, e primară și chiar naturală — exact opusul a ceea ce se urmărește când li se cere studenților să studieze aceste culturi. În realitate, nu facem decât să aplicăm o prejudecată occidentală — pe care, în secret, o socotim a indica superioritatea culturii noastre — și să deformăm datele despre celelalte culturi, pentru a-i atesta validitatea. Studiul științific al altor culturi este aproape exclusiv un fenomen occidental, și la origine era neîndoielnic legat de căutarea unor căi noi și mai bune, sau cel puțin de validarea speranței că propria noastră cultură e într-adevăr calea cea mai bună, o validare a cărei necesitate nu se face simțită în alte culturi. Dacă e să învățăm de la aceste culturi, trebuie să ne întrebăm dacă un asemenea studiu științific reprezintă o idee bună. Consecvența ar părea să pretindă profesorilor care elogiază deschiderea să respecte etnocentrismul sau închiderea pe care le întâlnesc în altă

parte. Cu toate acestea, atacând etnocentrismul, ei nu fac decât să afirme, neintenționat, superioritatea înțelegerii lor științifice și inferioritatea celorlalte culturi care n-o recunosc, tocmai atunci când resping orice asemenea pretenție la superioritate. Ei afirmă și neagă totodată valoarea științei lor. Se confruntă cu o problemă înrudită cu aceea a lui Pascal în conflictul dintre rațiune și revelație, fără intransigența intelectuală care l-a obligat să abandoneze știința în favoarea credinței.

Motivul închiderii neoccidentale, sau al etnocentrismului neoccidental, este limpede. Oamenii trebuie să-și iubească familiile și popoarele, și să le fie loiali, pentru a le prezerva. Doar dacă socotesc că propriile lucruri sunt bune pot fi mulțumiți cu ele. Un tată trebuie să-și prefere copilul altor copii, un cetățean — patria sa, altor patrii. Iată de ce există mituri — pentru a justifica aceste atașamente. Iar omul are nevoie de un loc și de opinii în funcție de care să se orienteze. Acest lucru este energic susținut de cei care vorbesc despre importanța rădăcinilor. Problema înțelegerii cu străinii este secundară — și uneori în conflict cu faptul — de a avea un interior, un popor, o cultură, un mod de viață. O mărginire extremă nu e incompatibilă cu sănătatea unui individ sau a unui popor, în vreme ce în cazul unei largi deschideri este greu de evitat descompunerea. Legătura strânsă dintre binele general și cel propriu, refuzul de a vedea o distincție între cele două, o viziune a cosmosului care are un loc special pentru poporul cuiva par a fi condiții ale culturii. Iată ce rezultă în realitate din studiul culturilor neoccidentale propus studenților. Îi reorientează spre atașamentul pasionat față de propria cultură, îndepărtându-i de știința care-i eliberează de ea. Știința apare acum ca o amenințare la adresa culturii și un farmec periculos, care te dezrădăcinează. Pe scurt, ei sunt pierduți într-un *no-man's-land* între bunătatea cunoașterii și bunătatea culturii, unde au fost puși de profesorii lor care nu mai au resurse să-i călăuzească. Ajutorul trebuie căutat în altă parte.

Filozofii greci au fost primii oameni despre care știm că au abordat problema etnocentrismului. Distincțiile dintre binele co-

mun şi binele propriu, dintre natură şi convenţie, dintre ce e corect şi ce e legal sunt semne ale acestei mişcări de gândire. Ei legau binele de împlinirea întregului potenţial uman natural şi erau conştienţi că puţine naţiuni, dacă nu cumva nici una, urmau căi prin care să permită o asemenea împlinire. Ei erau deschişi la bine. Trebuiau să folosească binele care nu era al lor, pentru a şi-l judeca pe al lor. Era un proiect periculos, fiindcă tindea să slăbească ataşamentul sincer faţă de binele lor, slăbindu-le prin urmare popoarele şi expunându-i mâniei familiei, prietenilor şi concetăţenilor. Opoziţia dintre loialitate şi căutarea binelui a introdus în viaţă o tensiune irezolvabilă. Dar conştiinţa binelui ca atare şi dorinţa de a ajunge în posesia lui sunt achiziţii umanizante de neprețuit.

Este motivul temeinic conţinut — alături de multe altele, mai puţin temeinice — în deschidere, aşa cum o înţelegem noi. Oamenii nu se pot mulţumi cu ceea ce le oferă propria cultură dacă e să fie pe deplin oameni. Asta dorea să arate Platon prin imaginea peşterii din *Republica* şi prin reprezentarea noastră ca prizonieri înlăuntrul ei. O cultură este o peşteră. El nu sugera să apelăm la alte culturi ca o soluţie la limitările peşterii. Natura ar trebui să fie standardul în funcţie de care ne judecăm propriile vieţi şi vieţile popoarelor. Iată de ce filozofia, nu istoria sau antropologia, este cea mai importantă ştiinţă umană. Doar certitudinea dogmatică potrivit căreia gândirea este legată de cultură, că nu există natură, îi face pe educatorii noştri atât de siguri că singura cale pentru a scăpa de limitările timpului şi locului nostru constă în studierea altor culturi. Grecii considerau că istoria şi antropologia sunt utile numai pentru a înţelege măsura în care trecutul şi alte popoare au contribuit la descoperirea naturii. Istoricii şi antropologii trebuiau să pună la încercare popoarele şi convenţiile lor, aşa cum făcuse Socrate cu indivizii, şi să meargă dincolo de ele. Aceşti savanţi erau superiori subiectelor lor fiindcă vedeau o problemă acolo unde alţii refuzau să vadă vreuna, şi erau angajaţi într-o căutare prin care s-o rezolve. Doreau să fie capabili să se evalueze pe ei înşişi şi să-i evalueze pe alţii.

Acest punct de vedere, îndeosebi nevoia de a cunoaşte natura pentru a avea un standard, este îngropat inconfortabil sub ştiinţele noastre umane, fie că le place sau nu, şi explică ambiguităţile şi contradicţiile pe care le-am menţionat. Ele vor să facă din noi nişte fiinţe-culturale, cu instrumente care au fost inventate pentru a ne elibera de cultură. Deschiderea era odată virtutea care ne permitea să căutăm binele folosind raţiunea. Ea înseamnă acum acceptarea a orice şi negarea forţei raţiunii. Căutarea neînfrânată şi nechibzuită a deschiderii, fără recunoaşterea inerentei probleme politice, sociale sau culturale a deschiderii ca ţel al naturii, a făcut deschiderea lipsită de sens. Relativismul cultural distruge deopotrivă binele propriu şi pe cel comun. Cel mai caracteristic lucru pentru Occident este ştiinţa, înţeleasă mai ales ca încercare de a cunoaşte natura şi ca o consecinţă a acestei cunoaşteri, drept denigrare a convenţiei — cu alte cuvinte, cultura, sau Occidentul înţeles drept cultură — în favoarea a ceea ce e accesibil tuturor oamenilor ca oameni, prin facultatea lor comună şi distinctivă, raţiunea. Ultimele tentative ale ştiinţei de a surprinde situaţia umană — relativismul cultural, istoricismul, distincţia fapt–valoare — reprezintă sinuciderea ştiinţei. Cultura, aşadar închiderea, domneşte nestingherită. Deschiderea la închidere — iată ce predăm.

Relativismul cultural reuşeşte să distrugă pretenţiile universale sau intelectual imperialiste ale Occidentului, făcându-l să nu mai fie decât pur şi simplu o altă cultură. Aşa că există egalitate într-o republică a culturilor. Din nefericire, Occidentul se defineşte prin nevoia sa de a-şi justifica felul de a fi sau valorile, prin nevoia sa de a descoperi natura, prin nevoia de filozofie şi ştiinţă. Acesta este imperativul său cultural. Lipsit de el, se va prăbuşi. Statele Unite reprezintă una dintre cele mai înalte şi mai extreme realizări ale căutării raţionale a unei vieţi mai bune potrivit naturii. Ceea ce face posibilă structura sa politică este folosirea principiilor raţionale ale dreptului natural pentru întemeierea unui popor, unind astfel binele comun cu binele propriu. Sau, altfel formulat, regimul stabilit aici promitea libertate nestingherită raţiunii — nu oricui, indistinct, ci

raţiunii, libertatea esenţială care justifică celelalte libertăţi şi pe baza căreia, şi de dragul căreia, e tolerată şi o mare doză de devianţă. O deschidere care neagă pretenţia specială a raţiunii face să explodeze resortul motor, păstrând mecanismul acestui regim în mişcare. Iar acest regim, în ciuda tuturor afirmaţiilor contrare, a fost fondat pentru a depăşi etnocentrismul, care nu e nicidecum o descoperire a ştiinţelor sociale.

Este important de subliniat că lecţia pe care studenţii o reţin din studiile lor e pur şi simplu neadevărată. Istoria şi studiul culturilor nu ne învaţă şi nici nu demonstrează că valorile sau culturile sunt relative. Dimpotrivă, aceasta e o premisă filozofică pe care o aducem acum în studierea lor. Această premisă e nedemonstrată şi e afirmată dogmatic în mare măsură din raţiuni politice. Istoria şi cultura sunt interpretate în lumina ei, după care se afirmă că ele demonstrează premisa. Însă faptul că au existat opinii diferite despre bine şi rău în timpuri şi locuri diferite nu demonstrează nicidecum că nici una nu e adevărată sau superioară celorlalte. A spune că asta demonstrează e la fel de absurd cu a spune că diversitatea punctelor de vedere exprimate într-o dispută universitară demonstrează că nu există adevăr. La prima vedere, diferenţa de opinie ar părea să pună, nu să elimine întrebarea cu privire la ceea ce e adevărat sau just. Reacţia naturală e de a încerca să rezolvăm diferenţa, să examinăm pretenţiile şi motivele fiecărei opinii.

Doar credinţa anistorică şi inumană că opiniile sunt susţinute fără nici un temei ar împiedica o asemenea activitate captivantă. Oamenii şi naţiunile consideră întotdeauna că au temeiuri, şi ar fi de înţeles că responsabilitatea cea mai importantă a istoricilor şi cercetătorilor din ştiinţele sociale este de a face explicite şi de a testa aceste temeiuri. S-a ştiut dintotdeauna că au existat multe şi divergente opinii despre bine, şi naţiuni care le întruchipează pe fiecare dintre ele. Herodot era cel puţin la fel de conştient ca şi noi de bogata diversitate a culturilor. Dar a considerat această observaţie drept o invitaţie la a le investiga pe toate, pentru a vedea ce era bun şi ce era rău în fiecare din ele şi a descoperi ce putea învăţa despre bine şi

rău pornind de la ele. Relativiştii moderni iau aceeaşi observaţie drept dovadă că o asemenea investigaţie este imposibilă şi că trebuie să le respectăm pe toate. Astfel, studenţii şi noi, ceilalţi, suntem lipsiţi de entuziasmul elementar care decurge din descoperirea diversităţii, impulsul lui Ulise, care, potrivit lui Dante, a străbătut lumea ca să vadă virtuţile şi viciile oamenilor. Istoria şi antropologia nu pot oferi răspunsuri, dar pot oferi materialul pe baza căruia poate funcţiona judecata.

Ştiu că oamenii tind să-şi urmeze doar prejudecăţile atunci când judecă popoarele străine. Evitarea acestei tendinţe e unul din principalele scopuri ale educaţiei. Dar a încerca să previi acest fapt înlăturând autoritatea raţiunii oamenilor înseamnă a face ineficient instrumentul care poate corecta aceste prejudecăţi. Adevărata deschidere însoţeşte dorinţa de a şti, aşadar conştiinţa ignoranţei. A nega posibilitatea de a cunoaşte binele şi răul înseamnă a suprima adevărata deschidere. O atitudine istorică adecvată ne-ar face să punem la îndoială adevărul istoricismului (opinia că orice gândire este esenţialmente legată de timpul său şi nu-l poate transcende) şi să-l tratăm ca pe o ciudăţenie a istoriei contemporane. Istoricismul şi relativismul cultural reprezintă de fapt un mijloc de a evita testarea propriilor noastre prejudecăţi şi de a evita să ne întrebăm, de pildă, dacă oamenii sunt cu adevărat egali sau dacă opinia este doar o prejudecată democratică.

Ne putem întreba dacă înţelepciunea noastră istorică şi antropologică nu e doar o versiune deghizată şi mai degrabă tulbure a dilemei romantice care părea atât de convingătoare şi de tragică la începutul secolului al XIX-lea şi care a produs o nostalgie după trecutul îndepărtat sau exotice tărâmuri noi şi o artă care să satisfacă această nostalgie. Ca moştenitori ai ştiinţei, continuă argumentaţia, ştim mai multe decât popoarele din alte timpuri şi locuri, cu prejudecăţile şi iluziile lor neştiinţifice, dar ele erau — sau sunt — mai fericite. Această dilemă este exprimată în distincţia dintre arta naivă şi sentimentală. Lévi-Strauss este un martor involuntar al ipotezei mele. Cu un rousseauism digerat pe jumătate, el consideră că cea mai bună cultură poa-

te fi găsită în momentul în care oamenii părăsesc starea de natură și trăiesc împreună în comunități simple, fără o proprietate privată reală sau explozia unui *amour-propre*. O asemenea perspectivă are nevoie de știință, care, la rândul ei, are nevoie, ca să apară, de o societate dezvoltată și coruptă. Știința este ea însăși una dintre modificările acelui *amour-propre*, dragostea de inegalitate. Astfel, această perspectivă produce simultan o melancolie legată de știință. Dar dilema pare atât de convingătoare doar dacă suntem siguri că știm atât de mult, ceea ce depinde de știință. Dacă abandonăm certitudinea, s-ar putea să vrem să testăm credințele popoarelor mai fericite pentru a vedea dacă știu ceva ce noi nu știm. Poate că geniul lui Homer nu era atât de naiv pe cât credea Schiller. Dacă abandonăm mândria în privința cunoașterii noastre, care se prezintă pe ea însăși drept umilință, discuția capătă o nouă dimensiune. Atunci o vom apuca într-una din următoarele două direcții: abandonarea științei sau restabilirea vieții teoretice ca fiind deopotrivă posibilă și producătoare ea însăși de fericire autosuficientă. Postura romantică reprezintă o cale de a nu ne confrunta cu aceste extreme care se dă drept rezistență eroică. Naveta noastră între știință și cultură este un produs secundar trivializat care rezultă din acea postură.

Astfel, există două feluri de deschidere, deschiderea indiferenței — promovată cu dublul scop de a ne umili mândria intelectuală și de a ne lăsa să fim orice vrem să fim, atâta vreme cât nu vrem să fim cunoscători — și deschiderea care ne invită să căutăm cunoașterea și certitudinea, pentru care istoria și diversele culturi oferă o gamă strălucită de exemple spre a fi examinate. Cel de-al doilea tip de deschidere încurajează dorința care animă și-l face interesant pe orice student serios — „Vreau să știu ce e bun pentru mine, ce-o să mă facă fericit“ —, în vreme ce primul stă în calea acestei dorințe.

Deschiderea, așa cum e concepută în prezent, este un fel de a face capitularea în fața a tot ce e mai puternic, sau adorarea succesului vulgar, să pară principiale. Viclenia istoricismului constă în a îndepărta orice rezistență la istorie, care în epoca noastră

înseamnă opinia publică, epocă în care opinia publică domneşte deja. Cât de des am auzit cum abandonarea cerinţelor de a învăţa limbi străine sau filozofie sau ştiinţă era elogiată ca un progres al deschiderii! Aici se ciocnesc cele două tipuri de deschidere. Pentru a fi deschis spre cunoaştere, există anumite genuri de lucruri pe care trebuie să le cunoşti, pe care majoritatea oamenilor nu se ostenesc să le înveţe şi care par plictisitoare şi irelevante. Chiar şi viaţa raţiunii este adeseori neatrăgătoare; iar cunoaşterea inutilă, cu alte cuvinte cunoaşterea care nu este în mod evident utilă pentru o carieră, nu-şi află locul în viziunea unui student despre curriculum. Astfel, universitatea care susţine intransigent învăţătura umanistă trebuie să arate în chip necesar închisă şi rigidă. Dacă deschiderea înseamnă „a te lăsa purtat de val", ea este în mod necesar o adaptare la prezent. Acel prezent e atât de închis la îndoiala cu privire la atât de multe lucruri care stau în calea progresului principiilor sale, încât deschiderea nelimitată faţă de el ar însemna uitarea alternativelor disprețuite la el, a căror cunoaştere ne face conştienţi de ceea ce e îndoielnic în el. Adevărata deschidere înseamnă închiderea faţă de toate farmecele care ne fac să ne simţim confortabili cu prezentul.

Când eram tânăr profesor la Cornell, am avut odată o dezbatere despre educaţie cu un profesor de psihologie. Mi-a spus că treaba lui era să-i elibereze pe studenţi de prejudecăţi. Le punea la pământ ca pe nişte popice. Am început să mă întreb ce punea în locul acelor prejudecăţi. Nu prea părea să aibă idee cam care ar fi opusul unei prejudecăţi. Îmi amintea de băieţelul care m-a informat cu gravitate, pe când aveam patru ani, că nu există Moş Crăciun; dorea să mă scald în strălucitoarea lumină a adevărului. Oare ştia acel profesor ce însemnau prejudecăţile pentru studenţi şi ce ar urma dacă ar fi lipsiţi de ele? Credea oare că există adevăruri care le puteau călăuzi viaţa aşa cum făceau prejudecăţile lor? Socotise cum să le dea studenţilor dragostea de adevăr necesară spre a căuta credinţe lipsite de prejudecată, sau avea să-i facă pasivi, neconsolaţi, indiferenţi, supuşi autorităţilor, ca el însuşi şi ca partea cea mai bună a gân-

dirii contemporane? Informatorul meu despre Moş Crăciun se dădea pur şi simplu mare, dovedindu-mi superioritatea lui. Nu crease un Moş Crăciun pentru ca mai apoi să aibă ce respinge. Gândiţi-vă la tot ce învăţăm despre lume din credinţa oamenilor în Moşi Crăciuni, şi la tot ce învăţăm despre suflet de la cei care cred în ei. În schimb, extirparea metodologică din suflet a imaginaţiei care proiectează zei şi eroi pe pereţii peşterii nu promovează cunoaşterea sufletului; îl lobotomizează doar, slăbindu-i puterea.

M-am trezit răspunzându-i profesorului de psihologie că, personal, încercam să le predau studenţilor mei prejudecăţile, de vreme ce în zilele noastre — ţinând seama de succesul general al metodei lui — învăţaseră să se îndoiască de credinţe înainte chiar de a crede în ceva. Fără oameni ca mine, ar rămâne şomer. Descartes avea o lume minunată de vechi credinţe, o experienţă preştiinţifică şi articulări ale ordinii lucrurilor, credinţe susţinute cu fermitate, chiar fanatic, înainte de fi început să se îndoiască sistematic şi radical. Trebuie să ai experienţa credinţei adevărate înainte de a simţi fiorul eliberării. Aşa că am propus o diviziune a muncii în care eu aş ajuta la creşterea florilor pe câmp, iar el le-ar secera.

Prejudecăţile, prejudecăţile puternice reprezintă nişte viziuni despre felul în care sunt lucrurile. Ele constituie un fel de-a ghici ordinea ansamblului lucrurilor şi, prin urmare, calea spre o cunoaştere a acelui întreg trece prin opinii eronate cu privire la el. Într-adevăr, eroarea este duşmanul nostru, dar e singura care ne indică adevărul şi merită, aşadar, să fie tratată cu respect. Spiritul care nu are la început prejudecăţi e gol. Nu poate să fi fost constituit decât printr-o metodă care nu e conştientă de cât de dificil e să recunoşti că o prejudecată e o prejudecată. Numai Socrate ştia, după o viaţă de muncă neîncetată, că era ignorant. Acum, orice elev de liceu ştie asta. Cum de-a devenit aşa de uşor? Cum se explică uimitorul nostru progres? Oare experienţa noastră a devenit atât de săracă din pricina diverselor noastre metode, între care deschiderea e cea mai recentă, încât n-a mai rămas nimic suficient de substanţial ca să

reziste criticii, iar noi, prin urmare, nu mai avem o lume pe care s-o ignorăm? Oare am simplificat atât de tare sufletul încât nu mai e greu de explicat? Pentru un ochi al scepticismului dogmatic, natura însăşi, în toată luxurianta ei bogăţie de expresii, ar putea apărea drept o prejudecată. În locul ei punem o reţea cenuşie de concepte critice, care au fost inventate spre a interpreta fenomenele naturii, dar care le-au strangulat, distrugându-şi astfel propria *raison d'être*. Poate că prima noastră sarcină e să resuscităm aceste fenomene, astfel încât să avem din nou o lume căreia să-i putem pune întrebările noastre şi în care să putem filozofa. Aceasta mi se pare a fi provocarea noastră educativă.

Partea întâi

STUDENȚII

Tabula rasa

Obişnuiam să cred că tinerii americani îşi încep educaţia la vârsta de optsprezece ani, că viaţa lor de până atunci e goală din punct de vedere spiritual şi că ajung la universitate *tabula rasa*, fără să fie conştienţi de sinele lor profund şi de lumea aflată dincolo de experienţa lor superficială. Contrastul dintre ei şi omologii lor europeni era foarte intens scos în relief în romanele şi filmele europene în care eram iniţiaţi la universitate. Europenii îşi însuşeau cea mai mare parte a culturii acasă şi în şcolile publice, licee sau gimnazii, unde sufletele lor erau încorporate în tradiţiile lor literare specifice, care la rândul lor exprimau, şi chiar fondau, tradiţiile lor ca popoare. Nu numai că aceşti elevi europeni aveau pur şi simplu sau în mod esenţial o cunoaştere cu mult mai rafinată a inimii omeneşti decât eram noi obişnuiţi la cei tineri, ba chiar la cei bătrâni. Dar autocunoaşterea lor era mediată de instruirea lor, iar ambiţiile le erau formate atât de modele întâlnite mai întâi în cărţi, cât şi în viaţa de zi cu zi. Cărţile lor aveau o existenţă substanţială în viaţa cotidiană şi constituiau o bună parte din ceea ce aprecia societatea, în ansamblul său. Era un lucru banal pentru copiii din ceea ce numeau ei „familiile bune“ să-şi alimenteze imaginaţia cu speranţe în serioase cariere literare sau filozofice, aşa cum ai noştri visează la cariere în lumea spectacolului sau în afaceri. Toate le erau oferite devreme, şi cam pe când se apropiau de sfârşitul adolescenţei reprezenta o parte a echipamentului sufletului lor, o lentilă prin care vedeau totul şi care

le afecta întreaga lor învățătură și experiență ulterioară. Mergeau la universitate ca să se specializeze.

Tinerii americani păreau, prin comparație, niște sălbatici atunci când ajungeau la universitate. Abia dacă auziseră de numele scriitorilor de care se loveau zilnic omologii lor de peste Atlantic, ca să nu mai vorbim că nu le-ar fi trecut prin minte să aibă vreo legătură cu ei. „Ce e Hecuba pentru el sau el pentru Hecuba?" Aparțineau lumii întregi, folosindu-și rațiunea spre a vedea lucruri pe care toți oamenii le au în comun, spre a rezolva problemele supraviețuirii, călcând întotdeauna în picioare, inocent și fără să-și dea seama, altarele sacre ale diverselor popoare și națiuni ale pământului care se cred constituite de zeii și eroii lor particulari mai degrabă decât de moneda comună a trupului. Această obtuzitate intelectuală americană ar putea părea oribilă și barbară, o oprire din dezvoltare a umanității depline, o incapacitate de a trăi frumosul, o lipsă flagrantă a angajării în actualul discurs al civilizației.

Dar pentru mine, și pentru mulți observatori mai buni decât mine, aceasta reprezenta o mare parte a farmecului studenților americani. Foarte des curiozitatea și dragostea de cunoaștere păreau să-și intre în drepturi odată cu prima undă de maturitate. Fără constrângerile sau încurajările tradiționale, fără răsplățile sau pedepsele societății, fără snobism sau exclusivism, unii americani au descoperit că aveau o sete nemărginită de a fi cu adevărat conștienți, că în sufletele lor existau spații de care nu aveau habar și care strigau să fie mobilate. Studenții europeni cărora le-am predat știau întotdeauna totul despre Rousseau și Kant, dar asemenea scriitori le fuseseră băgați în cap din copilărie și, în noua lume de după război, deveniseră rutină, o parte a limitărilor copilăriei, la fel ca pantalonii scurți, nemaifiind o sursă de inspirație. Așa că acești studenți au devenit avizi de nou, de experimental. Dar pentru americani operele marilor scriitori puteau fi strălucitoarele piscuri însorite unde puteau găsi o altă lume, eliberarea autentică pentru care pledează eseul de față. Vechiul era nou pentru studenții americani, și în această privință aveau dreptate, căci fiecare perspectivă importantă ve-

che e veșnic proaspătă. Poate că americanilor le va lipsi întotdeauna legătura imediată, înrădăcinată cu realizările filozofice și artistice care par a fi parte a dezvoltării anumitor culturi. Dar felul în care abordau ei aceste lucrări demonstra o alegere liberă și potențialul omului ca om, indiferent de timp, loc, poziție socială sau avere, de a participa la ceea ce e superior. Ar fi un trist comentariu asupra condiției umane dacă înfrățirea oamenilor ar fi întemeiată pe latura lor cea mai joasă, în vreme ce cultivarea mai înaltă ar pretinde „culturi" separate, ireconciliabile. Starea de spirit americană atesta o credință optimistă că cele două universalități, a trupului și a sufletului, sunt posibile, că accesul la ce e mai bun nu depinde de întâmplare. Tinerii americani — mai precis, unii tineri americani — promiteau o învigorare perpetuă a tradiției, fiindcă n-o considerau drept tradiție.

Perspectiva încântătoare oferită de studentul american era deosebit de puternică atunci când am început să le predau studenților din țara asta în anii de după lansarea Sputnikului. În 1965 scriam:

> Actuala generație de studenți este unică și foarte diferită în concepția despre viață în raport cu profesorii ei. Mă refer la studenții buni, din cele mai bune colegii și universități, cei vizați în primul rând de educația liberală și care fac obiectul unei pregătiri ce presupune cel mai bun material posibil. Acești tineri nu au resimțit niciodată anxietățile legate de simpla bunăstare fizică pe care le-au trăit părinții lor în timpul crizei economice. Au fost crescuți în confort, și cu perspectiva unui confort sporit. Prin urmare, confortul le e în mare măsură indiferent; nu sunt mândri că l-au dobândit și nu se preocupă de grijile mărunte și uneori deformante necesare dobândirii sale. Și, pentru că nu le pasă în mod special de el, sunt mai dispuși să renunțe la el în numele marilor idealuri; de fapt, sunt nerăbdători s-o facă, în speranța de a demonstra că nu sunt atașați de el și sunt deschiși la chemările mai înalte. Pe scurt, acești studenți reprezintă un fel de versiune democratică a unei aristocrații. Prosperitatea neîntreruptă a ultimilor douăzeci de ani le dă încrederea că-și vor putea întotdeauna câștiga traiul. Așa că sunt gata

să îmbrățișeze orice carieră sau aventură dacă poate fi făcută să pară serioasă. Legăturile cu tradiția, familia și responsabilitatea financiară sunt slabe. Și tuturor acestora le este asociat un caracter deschis, generos. Tind să fie excelenți studenți și deosebit de recunoscători pentru orice învață. O privire asupra acestui grup special ne îndeamnă să sperăm într-o prognoză favorabilă cu privire la sănătatea morală și intelectuală a țării.

Exista, la acea vreme, o arzătoare dorință spirituală, o puternică tensiune a sufletului, care electriza atmosfera universitară. Faptul că sovieticii ne bătuseră în spațiu a șocat națiunea, și, preț de o clipă, uniformizarea educației a fost stopată. S-ar fi zis că nu era vreme pentru un asemenea nonsens. Supraviețuirea însăși depindea de o educație mai bună a celor mai buni. Necesitatea exterioară injecta în indolenta lume educativă urgența care ar fi trebuit să existe dintotdeauna. Banii și standardele s-au ivit cât ai clipi din ochi. Scopul era de a produce tehnicieni științifici capabili să ne salveze din situația de a fi la cheremul tiranilor. Liceele s-au concentrat pe matematică și fizică, iar celor care excelau în aceste domenii li se promiteau onoruri și un viitor măreț. Testul de Aptitudini Școlare a devenit influent. Efortul intelectual a devenit un joc național. Simplul exercițiu al mușchilor nefolosiți și flaști e salutar, iar efortul național antrena și inspira deopotrivă spiritul. Studenții erau mai buni, mai puternic motivați.

Apoi am început să remarc lucruri ciudate. De exemplu, pentru prima oară, studenții americani au început realmente să învețe limbi străine. Și existau semnele unui dor incipient pentru altceva. Știința* fusese supralicitată. Adevărata vocație științifică e foarte rară, și în licee era prezentată într-o manieră tehnică și neinspirată. Elevii învățau, după toate aparențele, ceea ce li se cerea să învețe, dar plictiseala nu era în întregime compensată de marile speranțe. Noua activitate mentală și dorința de a realiza ceva nu-și găsiseră întru totul obiectele. Am observat

---

* *Science* în sensul de științe naturale, exacte. (*N.t.*)

că devotamentul față de știință al multora dintre cei mai buni studenți era foarte subțire. Cea mai mare dificultate teoretică a științelor naturale moderne — faptul că nu pot explica de ce sunt bune — își avea efectul practic. Întrebarea *de ce* se apropia de suprafață. Drept urmare, cu toate că singurul interes al funcționarilor publici privea științele naturale, științele sociale și științe umane au început să profite și ele (în măsura în care universitățile nu puteau evita să spună că și ele contau). Puțină învățătură liberală i-a atras cu ușurință pe mulți dintre cei mai talentați, îndepărtându-i de științele naturale. Ei au simțit că alternativele le fuseseră ascunse. Și, odată ajunși la universitate, au putut — țara noastră fiind o țară liberă — să se răzgândească în privința intereselor lor, atunci când au descoperit că mai există ceva în afară de știință. A fost un moment încordat, saturat de dorințe cărora le lipseau țelurile clar percepute.

Eram convins, la începutul anilor '60, că era nevoie de o educație liberală care să dea unor asemenea studenți mijloacele de a-și examina viața și de a-și evalua potențialul. Universitățile nu erau însă echipate și dornice să le ofere așa ceva. Energiile rătăcitoare și capricioase ale studenților și-au găsit în cele din urmă un debușeu politic. Pe la mijlocul anilor '60, universitățile le ofereau orice concesie cu excepția educației, dar încercarea de a calma spiritele a eșuat și întregul experiment în excelență a dispărut fără urmă. Diversele forme de eliberare au irosit acea minunată energie și tensiune, lăsând sufletele studenților epuizate și vlăguite, capabile să calculeze, dar nu și să întreprindă o investigație pasionată.

Poate că mă înșelam, că de fapt ceea ce se petrecea la începutul anilor '60 nu era decât asaltul final asupra ultimelor inhibiții, că aparența năzuinței intelectuale era doar o versiune a celor mai puternice dorințe moderne — de depășire a necesității, tensiunii și conflictului, un moment de răgaz pentru suflet în eterna sa lucrare. Însă tot mai cred că exista o mare doză de năzuință intelectuală adevărată, care a scăzut doar ca rezultat al oportunităților noastre irosite.

Dar studenții care au urmat acelei generații de la sfârșitul anilor '50 și începutul anilor '60, când lipitorile din cultură — profesioniști și amatori — și-au început marea sângerare spirituală, m-au făcut să mă întreb dacă în fond convingerea mea — vechea convingere legată de Marile Cărți — era corectă. Potrivit acelei convingeri, natura este singurul lucru care contează în educație, dorința umană de a ști e permanentă, nu are nevoie decât de hrana potrivită, iar educația constă doar în punerea „bucatelor" pe masă. În cel mai bun caz, e limpede pentru mine că natura are nevoie de cooperarea convenției, tot așa cum e nevoie de arta omului pentru a întemeia ordinea politică reprezentând condiția desăvârșirii sale naturale. În cel mai rău caz, mă tem că are loc o entropie spirituală sau o evaporare a sângelui clocotind al sufletului, teamă pe care Nietzsche o găsea justificată și pe care a pus-o în centrul gândirii sale. El susținea că arcul spiritului era destins și risca să rămână astfel permanent. Activitatea sa, credea el, vine din cultură, iar decăderea culturii însemna nu numai decăderea omului în această cultură, ci pur și simplu decăderea omului. Aceasta e criza pe care a încercat s-o înfrunte cu hotărâre: însăși existența omului ca om, ca ființă nobilă, depindea de el și de oameni ca el — așa socotea. Poate că nu avea dreptate, dar argumentația sa pare pe zi ce trece tot mai puternică. Oricum, impresia de sălbăticie naturală pe care o lăsau americanii era înșelătoare. Ea era astfel doar în raport cu impresia făcută de europeni. Astăzi, studenții eminenți știu cu mult mai puțin, sunt atât de rupți de tradiție, atât de slabi intelectual, încât îi fac pe predecesorii lor să pară niște minuni ale culturii. Solul e tot mai subțire, și mă îndoiesc că mai poate susține acum plantele mai înalte.

Să analizăm, prin contrast, educația care mai persistă astăzi, într-o formă foarte atenuată, în Franța. Ca să exagerăm puțin, există doi scriitori care modelează și delimitează spiritele francezilor educați. Orice francez s-a născut, sau cel puțin devine foarte devreme, cartezian sau pascalian. (S-ar putea spune ceva similar despre Shakespeare ca educator al englezilor, Goethe al germanilor și Dante și Machiavelli ai italienilor.) Descartes și

Pascal sunt autori naționali, care le prezintă francezilor alternativele și permit o perspectivă specială și puternică asupra eternelor probleme ale vieții. Ei țes stofa sufletelor. În ultima mea călătorie în Franța, l-am auzit pe un chelner care-i spunea unui coleg că e „un cartezian". Nu era o prețiozitate; pur și simplu se referea la ceea ce, pentru el, reprezenta un tip uman. Nu spun că francezii și-ar extrage principiile din aceste surse, ci că produc mai degrabă un tipar mental. Descartes și Pascal reprezintă o alegere între rațiune și revelație, știință și pietate, alegere din care decurg toate celelalte. Una sau alta dintre aceste viziuni totale apare aproape întotdeauna în mintea francezilor atunci când se gândesc la ei și la problemele lor. Acești mari adversari, pe care nu-i poate uni nici o sinteză — opoziția dintre *bon sens* și credință în ciuda tuturor — au pus în mișcare un dualism pe care îl recunoaștem atunci când vorbim atât despre claritatea franceză, cât și despre pasiunea franceză. Nici o altă țară nu a avut o asemenea dispută persistentă și ireconciliabilă între laic și religios ca Franța, unde cele două părți nu au găsit un teren comun, unde aspirațiile cetățenilor care împart aceeași țară au asemenea sensuri diferite cu privire la însemnătatea vieții. Shakespeare a oferit o mediere între cei doi poli pentru englezi, dar nimeni nu a reușit s-o obțină pentru francezi, cu toate că Rousseau, un elvețian, a făcut o încercare nobilă. Atât Epoca Luminilor, cât și gândirea catolică și-au găsit un cămin special în Franța vreme de mai bine de trei secole. Descartes și Pascal le-au prezentat francezilor credința comună occidentală, creștinismul, situându-i în același timp în raport cu cealaltă — mai îndepărtată — sursă de inspirație, Grecia. Generațiile următoare de scriitori care au pornit de la tensiunea Descartes–Pascal au dezvoltat și variat temele lor, iar experiențele spirituale esențiale sunt repetate în Voltaire, Montesquieu, Constant, Balzac și Zola, pe de o parte, și Malebranche, Chateaubriand, De Maistre, Baudelaire, Proust și Céline, pe de altă parte, fiecare conștient de ceilalți și purtând un dialog sau confruntându-se cu echivalentul său din cealaltă tabără.

Aşadar, era foarte francez pentru Tocqueville să afirme că metoda de gândire a americanilor era carteziană, fără ca ei să-l fi citit măcar vreodată pe Descartes, şi să se întrebe dacă l-ar putea înţelege pe Pascal sau produce un asemenea scriitor. America nu era pentru el un popor cu o carte. Un francez era o făptură cu sentimente formate de o tradiţie literară, în vreme ce un american era un om cu principii raţionale. Aceste principii au fost mai întâi elaborate, firește, de scriitori, dar erau, aşa cum spunea Kant despre propria-i filozofie morală, concepute astfel încât să exprime ceea ce ştie orice copil bine educat. Recunoaşterea reciprocă a drepturilor are nevoie de puţină instrucţie, de nici o filozofie, şi derivă din toate diferenţele caracterului naţional. Într-adevăr, americanilor li se spunea că puteau fi orice doreau sau se întâmpla să fie, atâta vreme cât recunoşteau că acelaşi lucru se aplică tuturor oamenilor şi erau dispuşi să sprijine şi să apere guvernul care garanta acest sistem. Poţi deveni american într-o zi. Dar asta nu înseamnă că ajungi să înţelegi ce înseamnă să fii american. Cooperarea dintre pasiunea naturală şi raţiunea naturală sfidează vechile maxime care insistau că un oraş trebuie să fie ca o unitate organică, generată de pământul strămoşesc, de care cetăţeanul e legat precum o frunză de un arbore. Este însă imposibil — sau aşa era până mai ieri — să devii francez, fiindcă francezul e o armonie complexă, sau o disonanţă, de ecouri istorice, încă de la naştere. Limba franceză, pe care francezii obişnuiau s-o înveţe foarte bine, nu exista de dragul de a transmite informaţii, pentru comunicarea nevoilor obişnuite ale omului; nu se deosebea de o conştiinţă istorică. Calitatea de a fi francez se defineşte prin participarea la această limbă, la literatura ei şi întreaga gamă de efecte pe care le produce. Într-un fel, argumentele legaliste despre drepturi nu ating privilegiul transmis prin participarea la el. În America, nu există în principiu adevăraţi outsideri, în vreme ce în Franţa, persoane care — deşi sunt cetăţeni francezi — rămân marginale acestei tradiţii, de exemplu evreii, trebuie să se gândească serios cui aparţin în fond. În Franţa, relaţia evreului cu ceea ce e constitutiv francez reprezintă o temă literară vastă şi complexă.

Răspunsul la această chestiune nu e universal şi provoacă dezvoltarea unui spectru interesant de tipuri umane. În America, un evreu este, prin contrast, la fel de american ca oricine altcineva; şi dacă e singularizat sau tratat diferit, reacția adecvată e revolta necondiționată.

Lipsa echivalenților americani pentru Descartes, Pascal sau Montaigne, Rabelais, Racine, Montesquieu şi Rousseau nu e o chestiune de calitate, ci dacă există scriitori necesari construirii edificiului nostru spiritual, pe care trebuie să-i fi citit — sau, mai degrabă, cu care trebuie să fi trăit — pentru a fi numit educat, şi care interpretează — sau creează — viața noastră națională. Ne putem gândi la scriitorii americani şi la scrierile lor care ar trebui — şi sunt adeseori — citite; dar, în măsura în care americanii sunt cititori, întreaga lume este raftul lor de cărți; nu a existat adânca necesitate de a absorbi scrierile propriei lor țări, prezentă la cititorii altor națiuni. Un fenomen ca *Gesamtkunstwerk*, o operă de artă superioară care e concepută ca fiind în întregime germană, a germanilor, pentru germani şi de către germani, şi care constituie o expresie a conştiinței colective, e de neconceput pentru americani. Şi e uimitor cât de puține ştie — sau intuieşte — un francez despre lucrurile care nu sunt franceze. Dar, pentru americani, Homer, Vergiliu, Dante, Shakespeare, Goethe aparțin tuturor, sau „civilizației". Poate că aşa şi e, pe termen lung. Dar altfel vedeau lucrurile grecii, romanii, italienii, englezii şi germanii, sau evreii, cu Cartea care *le* aparținea, care a spus povestea *lor* şi a întruchipat, ca să spunem aşa, instinctul lor. Americanii cred în egalitatea şanselor. Geniul în afaceri al lui Mortimer Adler* a recunoscut acest lucru şi a obținut un succes comercial răsunător cu

---

* Mortimer Jerome Adler (1902–2001), filozof şi scriitor american, a fondat în anii '30 la University of Chicago, împreună cu preşedintele acesteia, Robert Hutchins, programul Great Books of the Western World, iar mai târziu, împreună cu Max Weismann, The Center for the Study of the Great Ideas. Convingerea sa era că nu se poate concepe un studiu academic serios fără o solidă pregătire bazată pe cunoaşterea directă a marilor texte (Platon, Aristotel, Toma d'Aquino, John Locke, John Stuart Mill etc.). (*N.t.*)

Marile Cărți. Nici măcar nu dădea atenție traducerilor pe care le folosea, ca să nu mai vorbim despre învățarea limbilor străine. Majoritatea scriitorilor din țările mai vechi erau disperați să fie înțeleși de cei care nu le *trăiseră* limba. Heidegger, care a încercat din răsputeri să-și mențină și să-și revitalizeze această perspectivă, socotea că „Limba este casa Ființei", că e o culme a superficialității să crezi că traducerea e posibilă.

Totuși, experiența mea timpurie în ce privește simplitatea americană mă convinsese că aveam dreptate, că puteam începe de la zero, că natura necultivată era suficientă. Nu am dat însă destulă atenție lucrurilor pe care studenții le aduceau cu sine, educației care plutea altădată în aer și care îi ajuta să se lanseze. Majoritatea studenților cunoșteau Biblia, sursa ubicuă a tradițiilor mai vechi. În America, ea nu era filtrată prin intermediul marilor interpreți naționali, ci abordată direct, în maniera protestantismului timpuriu, fiecare persoană fiind propriul interpret. Biblia era, astfel, o oglindă a acelei indiferențe față de culturile naționale inerentă în metoda americană. Majoritatea studenților participau, totodată, la o tradiție politică remarcabil de unificată și de explicită, care posedă o singură scriere cunoscută — și probabil crezută — de majoritatea, Declarația de Independență.

Contrar unei opinii contemporane răspândite, Statele Unite au una dintre cele mai îndelungate tradiții politice neîntrerupte de pe tot pământul. Mai mult, acea tradiție e lipsită de ambiguitate; înțelesul ei e articulat într-un discurs simplu, rațional, imediat comprehensibil și puternic persuasiv pentru toate ființele umane. America ne spune o poveste: progresul neîntrerupt, ineluctabil al libertății și egalității. De la primii coloniști și de la primele întemeieri politice, nu a existat nici o îndoială că libertatea și egalitatea sunt pentru noi esența justiției. Nici o persoană serioasă sau importantă nu s-a situat în afara acestui consens. Trebuia să fii un iresponsabil sau un bufon (respectiv Henry Adams sau H. L. Mencken) ca să atragi atenția prin faptul că nu crezi în democrație. Toate disputele politice semnificative s-au purtat cu privire la înțelesul libertății și egali-

tății, nu cu privire la justețea lor. Nicăieri nu mai există o tradiție sau o cultură al căror mesaj să fie atât de distinct și de neechivoc — cu siguranță nu în Franța, Italia, Germania sau chiar Anglia. Acolo, cele mai mari evenimente și cei mai importanți oameni pledează pentru monarhie și aristocrație, ca și pentru democrație, pentru religia de stat ca și pentru toleranță, pentru patriotism, care are prioritate față de libertate, pentru privilegii, care au întâietate față de egalitatea în drepturi. Apartenența la unul din aceste popoare poate fi explicată ca un sentiment, un atașament față de ce e al tău, asemănător atașamentului față de mamă și de tată, dar calitatea de a fi francez, englez, german rămâne, cu toate astea, inefabilă. Oricine poate articula însă ce înseamnă a fi american. Iar calitatea de a fi american generează o specie de eroi — Franklin, Washington, Hamilton, Jefferson, Lincoln și așa mai departe —, și toți au contribuit la egalitate. Imaginația noastră nu se întoarce spre Ioana d'Arc, Ludovic XIV sau Napoleon, care contrabalansează echivalentul nostru pentru 1789. Eroii noștri și limbajul Declarației contribuie la o reverență națională față de Constituția noastră, și ea un fenomen unic. Toate astea constituie material pentru conștiința de sine și oferă o semnificație morală superioară vieților banale, precum și ceva de studiat.

Dar unitatea, grandoarea și folclorul asociat moștenirii fondatoare au fost atacate din atâtea direcții în ultima jumătate de secol încât au dispărut treptat din viața cotidiană și din manuale. Totul a început să pară ca Washington și cireșul* — nu ca un lucru pe care să-l predai în mod serios copiilor. Ceea ce e influent în cercurile intelectuale superioare ia sfârșit întotdeauna în școli. Ideile principale din Declarație au început să fie înțelese ca mituri sau ideologii ale secolului al XVIII-lea. Istoricismul, în versiunea lui Carl Becker (*The Declaration of Independence: A Study in the History of Political Ideas*, 1922),

---

* Istorioară morală în care micul George Washington apare încă de la vârsta de 6 ani ca o persoană curajoasă și cinstită, incapabilă să mintă, recunoscând că a doborât cu securea sa un cireș. (*N.t.*)

aruncă o umbră de îndoială asupra adevărului predării drepturilor naturale şi promite în acelaşi timp, optimist, că va oferi un substitut. În mod similar, pragmatismul lui Dewey — metoda ştiinţei ca metodă a democraţiei, creşterea individuală fără limite, îndeosebi limite naturale — vedea trecutul ca fiind radical imperfect şi considera istoria noastră irelevantă sau ca pe un obstacol în calea analizei raţionale a prezentului nostru. A existat apoi demitizarea marxistă de tip Charles Beard, care încerca să demonstreze că Părinţii Fondatori nu promovau spiritul public, ci doar preocuparea privată pentru proprietate, slăbindu-ne astfel convingerile în adevărul sau superioritatea principiilor americane şi a eroilor noştri (*An Economic Interpretation of the Constitution*, 1913). Pe urmă, istoricii şi scriitorii din Sud au răzbunat victoria Uniunii antisclavagiste atribuind motive josnice Nordului (încorporând criticile europene cu privire la comerţ şi tehnologie) şi idealizând stilul sudist de viaţă. În cele din urmă, într-o curioasă armonie cu sudiştii, radicalii din mişcarea drepturilor civile au reuşit să promoveze o convingere populară potrivit căreia actul de întemeiere al Americii a fost rasist, aşa cum sunt azi principiile americane. Conştiinţa vinovată pe care au promovat-o a ucis şi bruma de cultură populară care mai rămăsese şi care celebra istoria naţională — westernul.

Astfel, deschiderea a alungat zeităţile locale, lăsând doar o ţară mută, lipsită de sens. Nu există o experienţă imediată, senzorială a sensului naţiunii sau a proiectului său, care să ofere baza pentru reflecţia adultă asupra regimurilor şi a conducerii de stat. Tinerii ajung acum în universităţi ignoranţi şi cinici în legătură cu moştenirea noastră politică, lipsiţi de mijloacele prin care să fie ori inspiraţi de ea, ori realmente critici la adresa ei.

Celălalt element al învăţăturii primare fundamentale care a dispărut este religia. Pe măsură ce a crescut respectul faţă de Sacru — ultima vogă —, religia şi cunoaşterea Bibliei s-au estompat, ajungând pe punctul de-a se evapora cu totul. Zeii n-au fost niciodată prea apreciaţi în viaţa noastră politică sau

în școlile noastre. Tatăl nostru pe care-l mormăiam în clasele elementare pe când eram copil ne mișca mai puțin decât jurământul de supunere*, pe care-l recitam de asemenea. Casa — și casa de rugăciune asociată — era locul unde trăia religia. Zilele de sărbătoare, limbajul și setul comun de referințe prezente în majoritatea căminelor constituia o bună parte din legătura familială, conferindu-i un conținut substanțial. Moise și Tablele Legii, Isus și predica lui despre dragostea frățească aveau o existență imaginativă. Pasajele din Psalmi și din Evanghelii își aveau ecoul în mintea copiilor. Mersul la biserică sau la sinagogă, rugăciunea de la masă erau un mod de viață inseparabil de educația morală care se presupunea că este responsabilitatea specială a familiei în această democrație. De fapt, învățătura morală era învățătură religioasă. Nu era o doctrină abstractă. Lucrurile pe care trebuia să le faci, sentimentul că lumea le sprijinea și că pedepsea lipsa de supunere erau toate încarnate în istorisirile biblice. Pierderea intensei vieți interioare acordate celor hrăniți de Biblie trebuie atribuită în primul rând nu școlilor noastre sau vieții politice, ci familiei, care, în ciuda dreptului ei la intimitate, s-a dovedit incapabilă să mențină un conținut propriu. Ariditatea peisajului spiritual al familiei depășește orice închipuire. Este la fel de monocrom și de lipsit de legătură cu cei care îl străbat ca stepele pustii frecventate de nomazii care-și iau de acolo strictul necesar și pleacă mai departe. Stofa delicată a civilizației în care sunt întrețesute generațiile succesive s-a destrămat, iar copiii sunt crescuți, nu educați.

Nu vorbesc aici despre familiile nefericite, dezmembrate, care sunt o parte atât de proeminentă a vieții americane, ci de cele relativ fericite, în care soții se plac unul pe celălalt și au

---

* *Pledge of Allegiance* — la 8 septembrie 1892, o revistă pentru copii intitulată *The Youth's Companion* a publicat un text din 22 de cuvinte care să fie recitat de școlari în timpul activităților planificate în luna următoare cu prilejul comemorării a 400 de ani de la descoperirea Americii de către Columb. Sub titlul *The Pledge to the Flag* „Jurământul față de steag", el reprezintă versiunea inițială a ceea ce e astăzi cunoscut drept „Pledge of Allegiance".

grijă de copiii lor, dedicându-le adeseori, în chip altruist, cea mai bună parte a vieții lor. Dar n-au ce să le dăruiască în termeni de viziune despre lume, modele înalte de activitate sau sentiment profund de legătură cu ceilalți. Familia pretinde cel mai delicat amestec de natură și convenție, de uman și divin, pentru a subzista și a-și îndeplini funcția. Baza sa e simpla reproducere trupească, dar scopul ei constă în formarea unor ființe umane civilizate. Predând o limbă și oferind nume tuturor lucrurilor, ea transmite o interpretare a ordinii ansamblului lucrurilor. Se hrănește din cărți, în care micul stat — familia — crede, și care istorisesc despre just și injust, bine și rău, și explică de ce stau lucrurile astfel. Familia pretinde o anumită autoritate și înțelepciune cu privire la căile zeilor și ale oamenilor. Părinții trebuie să aibă o cunoaștere a celor petrecute în trecut și prescripții legate de cele ce vor veni, pentru a rezista filistinismului sau răutății prezentului. Ritualul și ceremonia sunt adeseori considerate acum necesare în familie, iar ele lipsesc. Familia însă trebuie să fie o unitate sacră, care crede în permanența a ceea ce propovăduiește, dacă e ca ritualul și ceremonia să exprime și să transmită minunea legii morale, pe care doar ea o poate transmite și care o face specială într-o lume devotată doar lucrurilor omenește — prea omenește — utile. Când dispare credința, așa cum se întâmplă acum, familia cunoaște, în cel mai bun caz, doar o unitate efemeră. Oamenii mănâncă împreună, se joacă împreună, călătoresc împreună; dar nu gândesc împreună. Rare sunt casele care au vreo viață intelectuală, ca să nu mai vorbim de una care formează interesele vitale ale vieții. Canalele educative de la televizor reprezintă punctul culminant al vieții intelectuale de familie.

Cauza acestei decăderi a rolului tradițional al familiei ca transmițătoare a tradiției este aceeași ca și în cazul decăderii științelor umane: nimeni nu mai crede că vechile cărți conțin — sau ar putea să conțină — adevărul. Așa încât cărțile au devenit, în cel mai bun caz, „cultură", adică plicticoase. După cum spune Tocqueville, într-o democrație tradiția nu e decât informație. Odată cu „explozia informațională", tradiția a devenit super-

fluă. În clipa în care tradiția ajunge să fie recunoscută drept tradiție, ea e moartă, reprezintă ceva apreciat doar de formă, în speranța deșartă că i-ar putea forma pe copii. Practic, în Statele Unite Biblia reprezenta singura cultură comună, care-i unea pe oamenii simpli și pe cei rafinați, pe bogați și pe săraci, pe tineri și pe bătrâni, și — ca însuși modelul unei viziuni a ordinii tuturor lucrurilor, precum și ca o cheie pentru restul artei occidentale, ale cărei mari opere erau, într-un fel sau altul, sensibile la Biblie — oferea acces la seriozitatea cărților. Prin dispariția ei treptată și inevitabilă, însăși ideea unei asemenea cărți totale, precum și posibilitatea și necesitatea explicării lumii au dispărut. Tații și mamele nu mai cred că aspirația cea mai înaltă pe care-ar putea-o avea pentru copiii lor e ca aceștia să fie înțelepți — așa cum sunt preoții, profeții sau filozofii. Nu-și mai pot imagina decât competența și succesul specializate. Spre deosebire de ceea ce se crede de obicei, în absența cărții se pierde până și ideea de ordine a întregului.

Părinții nu au autoritatea morală și legală pe care o aveau în Vechea Lume. Le lipsește încrederea în sine ca educatori ai copiilor lor, considerând cu generozitate că vor fi mai buni decât părinții lor nu doar în termeni de bunăstare, ci și în privința virtuții morale, trupești și intelectuale. Există întotdeauna o încredere mai mult sau mai puțin declarată în progres, ceea ce înseamnă că trecutul le apare sărac și demn de dispreț. Viitorul, cu final deschis, nu poate fi prescris de părinți, și eclipsează trecutul pe care-l știu inferior.

Alături de constanta noutate a tot ce ne înconjoară și de neîncetata mutare dintr-un loc în altul, mai întâi radioul, apoi televiziunea au asaltat și răsturnat intimitatea căminului, adevărata intimitate americană, care permitea dezvoltarea unei vieți mai înalte și mai independente în interiorul societății democratice. Părinții nu mai pot controla atmosfera din casa lor și și-au pierdut până și dorința de a o face. Cu mare subtilitate și energie, televiziunea intră nu doar în cameră, ci și în preferințele tinerilor și bătrânilor, deopotrivă, făcând apel la ceea ce e nemijlocit plăcut și subminând tot ce nu i se conformează. Nietzsche spu-

nea că ziarul a înlocuit rugăciunea în viața burghezului modern, în sensul că ceea ce e aglomerat, ieftin, efemer a uzurpat tot ce mai rămăsese din etern în viața sa cotidiană. Acum, televiziunea a înlocuit ziarul. Nu atât calitatea redusă a meniului oferit e tulburătoare, ci mai degrabă dificultatea de a-ți imagina orice tip de gust, orice mod de viață cu plăceri și instrucție care să se potrivească natural cu viața membrilor familiei, rămânând distinct de cultura populară și rezistând viziunilor a ceea ce e admirabil și interesant cu care sunt bombardați din interiorul căminului însuși.

Educația îmbunătățită a clasei de mijloc — aflată într-o vastă expansiune — din ultima jumătate de secol a slăbit și ea autoritatea familiei. Aproape toată lumea din clasa de mijloc are o licență, și majoritatea dețin și diplome de studii avansate. Aceia dintre noi care pot privi în urmă la starea socială modestă a părinților și bunicilor noștri au toate motivele să se felicite. Dar — inevitabil „dar" — impresia că populația noastră generală e mai bine educată depinde de o ambiguitate în înțelesul cuvântului „educație", sau o denaturare a distincției dintre educația liberală și cea tehnică. Un specialist în computere cu calificări înalte nu are nevoie să fi învățat mai mult despre morală, politică sau religie decât persoana cea mai ignorantă. Dimpotrivă, educația sa îngustă, cu prejudecățile și mândria care-i sunt asociate, și literatura ei de specialitate care vine și trece într-o zi, acceptând necritic premisele înțelepciunii curente îl pot rupe de învățătura liberală pe care un om mai simplu obișnuia s-o absoarbă dintr-o varietate de surse tradiționale. Nu este evident pentru mine că un om ale cărui lecturi obișnuite constau în *Time*, *Playboy* și *Scientific American* are o cunoaștere a lumii mai profundă decât a unui elev de la țară de altădată, cu manualul lui McGuffey*. Când tânărul Lincoln încerca să

---

* William Holmes McGuffey, pastor presbiterian și educator cu rădăcini scoțiene și irlandeze, a influențat considerabil profilul social și moral al tinerilor americani din secolul al XIX-lea. Manualele sale pentru clasele primare au fost folosite vreme de 75 de ani, s-au vândut în peste 120 de milioane de exemplare și mai sunt publicate și astăzi. (*N.t.*)

se autoeduce, lucrurile evidente care-i stăteau la îndemână erau Biblia, Shakespeare și Euclid. Oare știa mai puțin decât cei care încearcă acum să-și croiască drum prin hățișul tehnic din actualul nostru sistem școlar, cu incapacitatea sa funciară de a distinge între ce e important și ce nu altfel decât judecând după cererile pieței?

Bunicii mei erau niște oameni ignoranți după standardele noastre, iar bunicul nu avea decât slujbe prost plătite. Dar casa lor era bogată spiritual, fiindcă toate lucrurile care se petreceau acolo, nu doar cele specific rituale, își aflau originea în poruncile din Biblie, și explicația în povestirile din Biblie și comentariile la ele, avându-și echivalentul imaginativ în faptele nenumăraților eroi exemplari. Bunicii mei găseau motive pentru existența familiei lor și îndeplinirea îndatoririlor lor în scrieri serioase, și interpretau suferințele lor speciale în raport cu un trecut măreț și nobil. Credința și practicile lor simple îi legau de marii învățați și gânditori care trataseră același subiect, nu din afară sau dintr-o perspectivă străină, ci fiind animați de credință, ca și ei, mergând doar mai adânc în miezul lucrurilor și călăuzindu-i pe ceilalți. Exista un respect pentru învățătura adevărată, fiindcă avea o legătură palpabilă cu viața lor. Asta înseamnă o comunitate și o istorie, o experiență comună care te invită peste tot într-un singur corpus de credință.

Nu cred că generația mea, verii mei educați în maniera americană, cu toții doctori în medicină sau cu doctorate în alte domenii, au o învățătură comparabilă. Când vorbesc despre cer și pământ, relațiile dintre bărbați și femei, părinți și copii, condiția umană, nu aud decât clișee, superficialități, material de satiră. Nu afirm banalitatea că viața e mai plină atunci când oamenii au mituri pe baza cărora trăiesc. Vreau doar să spun că o viață bazată pe Carte e mai aproape de adevăr, că oferă materialul pentru o cercetare mai aprofundată și pentru accesul la natura reală a lucrurilor. Fără mari revelații, narațiuni și filozofii ca parte a viziunii noastre naturale, nu e nimic de văzut în jurul nostru și, în cele din urmă, prea puțin lăsat în interior. Biblia nu e singurul mijloc prin care să fie mobilat spiritul,

dar fără o carte de o gravitate similară, citită cu gravitatea potențialului credincios, el va rămâne nemobilat.

Educația morală care se presupune a fi astăzi marea responsabilitate a familiei nu poate exista dacă nu reușește să prezinte imaginației tinerilor o viziune a unui cosmos moral, precum și răsplata și pedeapsa pentru bine și rău, discursuri sublime care însoțesc și interpretează faptele, protagoniștii și adversarii din drama alegerii morale, un sentiment al mizelor implicate într-o asemenea alegere și disperarea ce rezultă când lumea e „dezvrăjită". Altminteri, educația devine zadarnica încercare de a le da copiilor „valori". Dincolo de faptul că părinții nu știu ce cred, și nu au, cu siguranță, încrederea în sine de a le spune copiilor mai mult decât că vor să fie fericiți și să-și realizeze potențialul, valorile sunt niște lucruri palide. Ce sunt ele și cum sunt comunicate? Cursurile despre „clarificarea valorilor" predate în școli ar trebui să ofere modele părinților și să-i facă pe copii să vorbească despre avort, sexism și cursa înarmării, chestiuni a căror importanță nu au cum s-o înțeleagă. O asemenea educație nu e decât propagandă, iar propaganda nu funcționează, fiindcă opiniile sau valorile la care se ajunge sunt înșelătoare, inconsistente, fără un fundament în experiență sau pasiune, care constituie bazele judecății morale. Asemenea „valori" se vor schimba inevitabil, pe măsură ce se schimbă opinia publică. Noua educație morală nu are nimic din geniul care generează instinctul moral sau a doua natură, premise necesare nu doar ale caracterului, ci și ale gândirii. De fapt, pregătirea morală a familiei constă acum în imprimarea unui comportament social minimal — să nu minți, să nu furi —, producând studenți incapabili să spună, despre temeiul acțiunii lor morale, mai mult decât „dacă i-aș face asta, mi-o face și el mie" — explicație care nu-i satisface nici măcar pe cei care o rostesc.

Reducerea treptată la tăcere a vechilor ecouri politice și religioase în sufletele tinerilor explică diferența dintre studenții pe care i-am cunoscut la începutul carierei mele didactice și cei cu care mă confrunt acum. Pierderea cărților i-a făcut mai mărginiți și lipsiți de relief. Mai mărginiți fiindcă le lipsește

lucrul cel mai necesar, o bază reală pentru nemulțumirea față de prezent și conștiința că există alternative la ea. Ei sunt deopotrivă mai mulțumiți cu ce există și lipsiți de speranța că vor mai scăpa vreodată de asta. Năzuința spre „dincolo" s-a atenuat. Înseși modelele de admirație și dispreț au dispărut. Mai lipsiți de relief fiindcă, fără interpretarea lucrurilor, fără poezie sau activitatea imaginației, sufletele lor sunt ca niște oglinzi nu ale naturii, ci a ceea ce e împrejur. Rafinamentul ochiului minții care-i permite să vadă delicatele deosebiri între oameni, între faptele și motivele lor, și care constituie adevăratul gust, este imposibil fără sprijinul literaturii mari.

Așa că s-a restrâns solul în care învățătura universității se poate înrădăcina; există mai puțin din entuziasmul și curiozitatea tânărului Glaucon din *Republica* lui Platon, al cărui *eros* îl face să-și imagineze că îl așteaptă minunate satisfacții, cu privire la care nu vrea să fie amăgit și pentru a căror cunoaștere își caută un profesor. E mult mai dificil astăzi să asociezi cărțile clasice unei experiențe sau nevoi pe care o resimt studenții.

Cărțile

Am început să mă întreb dacă experiența celor mai mari texte din prima copilărie nu reprezintă o condiție necesară a preocupării, de-a lungul întregii vieți, pentru ele și pentru literatura mai puțin cunoscută, dar la fel de importantă. Năzuința sufletului, iritarea sa intolerabilă sub constrângerile a ceea ce e condiționat și limitat pot foarte bine pretinde încurajări la început. În orice caz, oricare ar fi cauza, studenții noștri și-au pierdut obișnuința și gustul de a citi. Încă nu au învățat cum să citească, nici nu așteaptă de la lectură o plăcere sau o ameliorare. Spre deosebire de generațiile imediat precedente, ei sunt „autentici" în puținătatea pretențiilor lor culturale și în refuzul ipocritelor reverențe rituale față de cultura înaltă.

Când am remarcat prima dată declinul lecturii, la sfârșitul anilor '60, am început să-mi întreb studenții de la cursurile mari, introductive, dar și orice alt grup de studenți tineri cu care vorbeam, ce cărți contează realmente pentru ei. Majoritatea tăceau, surprinși de întrebare. Noțiunea de cărți ca tovarăși le este străină. Justice Black*, cu exemplarul lui zdrențuit din Constituție veșnic în buzunar, nu e un exemplu care să le spună prea multe. Nu există vreun cuvânt tipărit în care să caute sfat, inspirație sau bucurie. Uneori, câte un student răspunde: „Biblia".

---

* Black, Hugo Lafayette (1886–1971), jurist american care a servit ca judecător de pace asociat la Curtea Supremă de Justiție a Statelor Unite (1937–1971). A fost celebru pentru sprijinirea energică a drepturilor civile. (*N.t.*)

(A învățat asta acasă, și studiile lui biblice nu continuă de obicei la universitate.) Întotdeauna e o fată care pomenește *The Fountainhead**, de Ayn Rand, o carte — deși cu greu am putea-o numi literatură — care, cu agresivitatea ei sub-nietzscheană, îi provoacă uneori pe tinerii excentrici la un nou stil de viață. O mână de studenți menționează cărți noi care i-au frapat și le-au sprijinit propriile interpretări, ca de pildă *De veghe în lanul de secară.* (Răspunsul lor este de obicei cel mai autentic și indică totodată faptul că au nevoie de ajutor în autointerpretare. Dar e un răspuns needucat. Profesorii ar trebui să profite de nevoia exprimată în el ca să le arate studenților că scriitorii mai buni îi pot ajuta mai mult.) După asemenea întâlniri, sunt urmat de un student sau doi care doresc să facă limpede înțeles că el sau ea e cu adevărat influențat(ă) de cărți, nu doar de una sau două, ci de multe. Apoi recită o listă din clasici pe care trebuie să le fi atins în treacăt în liceu.

Imaginați-vă un asemenea tânăr mergând prin Luvru sau Uffizi și veți înțelege imediat starea lui sufletească. În inocența lui față de povestirile biblice sau de Antichitatea greco-romană, Rafael, Leonardo, Michelangelo, Rembrandt și toți ceilalți nu-i spun nimic. Nu vede decât culori și forme — artă modernă. Pe scurt, ca aproape orice altceva din viața lui spirituală, picturile și sculpturile sunt abstracte. Indiferent ce-ar afirma o mare parte a înțelepciunii moderne, acești artiști contau pe recunoașterea imediată a subiectelor lor și, mai mult, pe faptul că aveau un înțeles puternic pentru cei care le priveau. Operele erau realizarea acelor înțelesuri, conferindu-le o realitate senzorială și completându-le astfel. Fără aceste înțelesuri și dacă nu reprezentau ceva esențial pentru privitor ca ființă morală, politică și religioasă, operele își pierdeau esența. Nu numai tradiția se pierde atunci când vocea civilizației elaborate de-a lun-

---

* Best-seller din 1943, al cărui erou, strălucitul arhitect Howard Roark, îndrăznește să înfrunte singur ostilitatea sufletelor mărginite din jur. Romanul este o pasionată apărare a individualismului și prezintă o imagine exaltată a potențialului creativ al omului. (*N.t.*)

gul mileniilor e redusă astfel la tăcere. Ființa însăși dispare dincolo de orizontul care se dizolvă. Unul din cele mai flatante lucruri care mi s-au întâmplat ca profesor a fost când am primit o vedere de la un student foarte bun, aflat în prima lui vizită în Italia, și care mi-a scris: „Nu sunteți un profesor de filozofie politică, ci un agent de turism." Nimic n-ar fi putut exprima mai bine intenția mea ca educator. Credea că-l pregătisem să vadă. Apoi a început să gândească el însuși, având ceva la care să mediteze. Adevărata senzație a Florenței în care Machiavelli e credibil valorează de zece ori mai mult decât toate formulele metafizicii. Educația din vremurile noastre trebuie să găsească în studenți partea care tânjește după desăvârșire și să reconstruiască învățătura care le-ar putea permite să caute în mod autonom acea desăvârșire.

Într-o notă mai puțin grandioasă, studenții de azi nu au ceva comparabil cu Dickens, care ne-a dat, atâtora dintre noi, personaje de neuitat ca Pecksniff, Micawber, Pip, cu ajutorul cărora ne-am ascuțit vederea, îngăduindu-ne o oarecare subtilitate în distingerea tipurilor umane. Doar un set complex de experiențe îi permite cuiva să spună așa simplu: „E un Scrooge."* Fără literatură nu sunt posibile asemenea observații, iar finețea comparației se pierde. Obtuzitatea psihologică a studenților noștri este cutremurătoare, fiindcă nu au la îndemână decât psihologia populară care să le spună cum sunt oamenii și ce motivații au ei. Pe măsură ce starea de conștiență pe care o datoram aproape exclusiv geniilor literare păleşte, oamenii devin mai asemănători, neștiind că pot fi și altfel. Ce substitute sărace ale diversității reale sunt curcubeele excentrice de păr vopsit și celelalte diferențe externe, care nu-i transmit observatorului nimic despre ce se află în interior!

Lipsa de educație face pur și simplu ca studenții să caute cultura oriunde este ea disponibilă, fără a fi capabili să distingă în-

---

* Ebenenzer Scrooge (Dickens, *Poveste de Crăciun*), personaj meschin, rece, mizantrop, care se transformă într-un individ vesel, iubitor, generos și conștient de spiritualitatea sa în atmosfera magică a sărbătorilor de iarnă. (*N.t.*)

tre sublim și gunoi, înțelegere fină și propagandă. Majoritatea studenților apelează la filme, pradă sigură pentru moralisme interesate ca descrierile lui Gandhi sau Thomas Morus — în mare măsură desemnați să transmită flacăra mișcărilor politice și să facă apel la nevoile simpliste de măreție — sau pentru linguşirea insinuantă a aspirațiilor și viciilor lor secrete, dându-le un sentiment de însemnătate. *Kramer contra Kramer* prezintă poate actualitatea în materie de divorțuri și rol al sexelor, dar cine nu a văzut *Anna Karenina* sau *Roșu și negru* nu ştie ce-i lipseşte sau care e diferența dintre o prezentare onestă și un exercițiu de ridicare a conștiinței, dintre sentimentalismul ieftin și sentimentul elevat. Pe măsură ce filmele s-au emancipat de tirania literară sub care au suferit și care le făcea să aibă o conștiință vinovată, cele cu pretenții serioase au devenit intolerabil de ignorante și manipulative. Distanțarea de lumea contemporană și înalta ei seriozitate de care au atâta nevoie studenții pentru a nu cădea pradă măruntelor lor dorințe și pentru a descoperi ce e mai serios în ei înșiși nu poate fi găsită în cinema, care nu cunoaşte acum decât prezentul. Astfel, faptul că nu mai sunt citite cărțile bune slăbeşte vederea și întăreşte cea mai pernicioasă tendință a noastră — credința că tot ce există e aici și acum.

Singura manieră de a contracara această tendință este intervenția mai viguroasă în educația puținilor care vin la universitate cu imboldul puternic pentru un *je ne sais quoi*, care se tem că s-ar putea să nu-l descopere și care știu că pentru a avea succes în căutările lor au nevoie să-și cultive spiritul. Am depăşit de mult epoca în care o întreagă tradiție putea fi înmagazinată în toți studenții, spre a fi fructificată mai târziu de câțiva. Numai cei dornici să-și asume riscuri și gata să creadă neverosimilul mai sunt potriviți pentru o aventură livrescă. Dorința trebuie să vină din interior. Oamenii fac ce vor, iar acum cele mai necesare lucruri apar atât de neverosimile, încât e lipsit de speranță să încerci o reformă universală. Profesorii de scris din universitățile de stat, care se numără printre cei mai nobili și mai disprețuiți lucrători din mediul universitar, îmi spun că nu

pot preda arta scrisului unor studenți care nu citesc — și e practic imposibil să-i faci să citească, ca să nu mai vorbim de a-i face să le placă îndeletnicirea respectivă. La acest capitol au eșuat cel mai tare liceele, pline de profesori care sunt produse ale anilor '60 și care reflectă paloarea științelor umaniste la nivel universitar. Bătrânii profesori care-i iubeau pe Shakespeare, Austen sau Donne, și a căror unică răsplată pentru predare era perpetuarea gustului lor, aproape au dispărut.

Cel mai recent dușman al vitalității textelor clasice este feminismul. Luptele împotriva elitismului și rasismului din anii '60 și '70 au avut un efect neînsemnat asupra relației studenților cu cărțile. Democratizarea universității a ajutat la dezmembrarea structurii ei și a făcut-o să-și piardă din vedere misiunea. Dar activiștii nu intrau în conflict cu textele clasice, ba chiar erau puțin contaminați de obiceiul maeștrilor Școlii de la Frankfurt de a-și etala în particular cultura înaltă. Radicalii se ocupaseră într-o etapă anterioară a egalitarismului cu caracterul monarhic, aristocratic și antidemocratic al majorității clasicilor literari, nemaiacordând atenție conținutului lor politic evident. Critica literară s-a concetrat pe privat, intim, pe sentimentele, gândurile și relațiile indivizilor, reducând la statutul de convenție literară a trecutului faptul că eroii multor opere clasice erau soldați și oameni de stat antrenați în conducere și confruntați cu probleme politice. Shakespeare, așa cum a fost el citit în cea mai mare parte a secolului XX, nu constituie o amenințare la adresa gândirii egalitare ortodoxe. Cât despre rasism, pur și simplu nu juca un rol în literatura clasică, cel puțin în formele de care suntem noi preocupați astăzi, și nici o mare operă a literaturii nu e considerată de obicei rasistă.

Dar astăzi *toată* literatura pare sexistă. Muzele nu le-au cântat niciodată poeților despre femeile emancipate. E același vechi *chanson* de la Biblie și Homer până la Joyce și Proust. Și e un fapt deosebit de grav pentru literatură, fiindcă iubirea e tot ce mai rămăsese din clasici după epurarea politicii din universități, și cea care-i mai atrăgea pe studenți să citească. Aceste cărți făceau apel la eros, în vreme ce-l educau. Așa că activis-

mul a fost direcționat împotriva conținutului cărților. Ultima traducere a textului biblic — sponsorizată de Consiliul Național al Bisericilor lui Cristos — elimină referințele de gen la Dumnezeu, astfel încât generațiile viitoare nu vor trebui să se confrunte cu faptul că Dumnezeu era odinioară sexist. Dar această tehnică nu are decât o aplicabilitate limitată. O altă tactică este epurarea autorilor celor mai jignitori — de pildă Rousseau — din educația tineretului sau includerea unor reacții feministe în cursurile universitare, atrăgând atenția asupra prejudecăților distorsionante și folosind cărțile doar ca o dovadă a neînțelegerii naturii feminine și a istoriei nedreptăților față de ea. Mai mult, marile personaje feminine pot fi folosite drept exemple ale diverselor moduri în care femeile au înfruntat sclavia rolului lor sexual. Dar niciodată, niciodată un student nu trebuie să se simtă atras de acel stil vechi de viață și să și-l ia drept model. Totuși, efortul e în zadar. Studenții nu pot să-și imagineze că literatura veche i-ar putea învăța despre relațiile pe care vor să le aibă sau pe care vor primi permisiunea să le aibă. Așa că sunt indiferenți.

Auzind de-a lungul anilor aceleași tipuri de răspunsuri la întrebarea mea despre cărțile favorite, am început să-i întreb pe studenți care sunt eroii lor preferați. Din nou, de obicei se face tăcere și cel mai adesea nu urmează nimic. De ce-ar avea cineva eroi? Trebuie să fii tu însuți, nu să te formezi după un tipar străin. Aici, ideologia pozitivă îi sprijină: lipsa eroilor e un semn de maturitate. Își afirmă propriile valori. Au apucat-o pe un drum stabilit pentru prima dată în *Republica* de Socrate, care s-a eliberat de Ahile, și continuat cu onestitate de Rousseau în *Emil*. Pe urmele lui Rousseau, Tolstoi îl descrie pe prințul Andrei în *Război și pace*, educat în spiritul lui Plutarh și înstrăinat de sine însuși din pricina admirației pentru Napoleon. Dar avem tendința de a uita că Andrei e într-adevăr nobil și că năzuințele sale eroice îi conferă o splendoare a sufletului care face să pară mărunte preocupările meschine, vane, egoiste ale burgheziei care-l înconjoară. Doar combinația dintre sentimentul natural și unitate cu spiritul Rusiei și istoria ei poate, pentru Tolstoi, să

producă ființe superioare lui Andrei, și chiar și ele sunt doar ambiguu superioare. Dar în America n-avem decât burghezia, iar dragostea pentru eroic este una din puținele contragreutăți aflate la îndemâna noastră. În noi, disprețul față de eroic nu reprezintă decât o extensie a perversiunii principiului democratic care neagă măreția și vrea ca fiecare să se simtă bine în pielea lui, fără să aibă de suferit comparații neplăcute. Studenții n-au nici cea mai vagă idee ce formidabilă realizare e să te eliberezi de îndrumarea publică și să găsești resurse în tine însuți. Din ce sursă interioară ar putea să-și extragă țelurile pe care consideră că și le propun? Eliberarea de eroic nu înseamnă decât că nu au deloc resurse împotriva conformității cu „modelele de rol" actuale. Se gândesc permanent la ei înșiși în termeni de standarde fixe pe care nu le ating. În loc să fie copleșiți de Cirus, Tezeu, Moise sau Romulus, ei joacă inconștient rolurile doctorilor, avocaților, oamenilor de afaceri sau personalităților de la televizor care-i înconjoară. Nu poți decât să-i compătimești pe tinerii fără modele pe care să le admire, respecte sau venereze, care sunt opriți în mod artificial de la entuziasmul față de marea virtute.

Încurajând această diformitate, relativismul democratic se alătură unei ramuri a conservatorismului impresionată de consecințele politice periculoase ale idealismului. Acești conservatori vor ca oamenii tineri să știe că lumea veche, stridentă, nu poate răspunde cerințelor lor de perfecțiune. Pusă în situația de a alege între realismul oarecum arbitrar distins și idealism, o persoană rațională ar vrea să fie ambele sau nici una. Dar acceptând pentru moment o distincție pe care o resping, idealismul, așa cum este el conceput în mod obișnuit, ar trebui să primeze în educație, fiindcă omul este o ființă care trebuie să se orienteze potrivit posibilei sale perfecțiuni. A încerca să elimini această înclinație cât se poate de naturală din pricina unor eventuale abuzuri echivalează, aproape literal, cu a arunca de fapt copilul cu apa din covată. Utopismul, așa cum ne-a învățat Platon de la început, este focul cu care trebuie să ne jucăm fiindcă e singurul mod în care putem afla cine suntem. Trebuie să criticăm

falsa înțelegere a Utopiei, dar ieșirea oferită de realism e mortală. Așa cum stau acum lucrurile, studenții au imagini puternice cu privire la ce e un corp perfect și urmăresc neîncetat acest ideal. Dar lipsiți de îndrumarea literară, nu mai au o imagine a sufletului perfect, prin urmare nu mai tânjesc să aibă unul. Nici măcar nu-și închipuie că există așa ceva.

Mergând pe urmele a ceea ce am învățat din a doua întrebare, am început să pun o a treia: Cine crezi că întruchipează răul? Răspunsul vine imediat: Hitler. (Stalin e rareori menționat.) Și după el, cine? Până acum câțiva ani, unii studenți spuneau Nixon, dar între timp a fost uitat și totodată reabilitat. Aici se oprește totul. N-au nici o idee despre rău; se îndoiesc de existența lui. Hitler e și el doar o abstracțiune, un element care umple o categorie goală. Deși trăiesc într-o lume în care sunt săvârșite cele mai cumplite fapte și văd crima brutală pe stradă, se uită în altă parte. Își închipuie poate că faptele rele sunt săvârșite de persoane care, dacă ar beneficia de terapia adecvată, nu le-ar repeta — că există fapte rele, nu oameni răi. În comedia asta nu există *Inferno*. Astfel, perspectiva cea mai obișnuită a studentului e lipsită de conștiința adâncurilor, ca și de a înălțimilor, fiind deci lipsită de gravitate.

Muzica

Deşi studenţii nu au cărţi, ei au, cât se poate de emfatic, muzică. Nimic nu e mai ciudat la generaţia asta decât dependenţa ei de muzică. Este epoca muzicii şi a stărilor sufleteşti care o însoţesc. Ca să găsim un rival al acestui entuziasm, ar trebui să ne întoarcem în urmă cu cel puţin un secol, în Germania, la pasiunea pentru operele lui Wagner. Nemţii aveau sentimentul religios că Wagner crea înţelesul vieţii şi că nu-i ascultau doar compoziţiile, ci că-i trăiau înţelesul. Astăzi, o mare parte din tinerii între zece şi douăzeci de ani trăiesc pentru muzică. E pasiunea lor; nimic nu îi excită ca ea; nu pot lua în serios ceva străin muzicii. Când se află la şcoală sau cu familiile, tânjesc să se cufunde din nou în muzica lor. Nimic din ceea ce-i înconjoară — şcoala, familia, biserica — nu are vreo legătură cu lumea lor muzicală. În cel mai bun caz, lumea aceea obişnuită e neutră, dar de obicei e un impediment, secat de conţinutul vital, ba chiar un lucru împotriva căruia să te revolţi. Desigur, entuziasmul pentru Wagner era limitat la o clasă restrânsă, putea fi gustat rareori şi doar în câteva locuri, şi trebuia să aştepte producţiile terminate lent de compozitor. Muzica noilor adepţi, pe de altă parte, nu cunoaşte graniţe de clasă sau naţiune. Este disponibilă pretutindeni, douăzeci şi patru de ore din douăzeci şi patru. Ai stereo în casă, în maşină; există concerte; există videouri muzicale, şi canale speciale care le sunt dedicate exclusiv, care transmit non-stop; există Walkman-uri, aşa încât nu mai rămâne vreun loc — transportul în comun, biblioteca — în care studenţii să nu poată fi în comuniune cu

Muza lor, chiar și atunci când studiază. Și, mai presus de toate, solul muzical a devenit tropical de bogat. Nu e nevoie să aștepți un geniu impredictibil. Există acum multe genii, care produc permanent; la fiecare erou căzut se ridică doi care-i iau locul. Nu există o penurie de nou și de lucruri care să te surprindă.

Puterea muzicii în suflet — descrisă minunat Jessicăi de către Lorenzo în *Negustătorul din Veneția* — a fost recuperată după o lungă perioadă de desuetudine. Muzica rock e cea care a efectuat această restaurație. Muzica clasică a murit printre tineri. Această aserțiune va fi, știu prea bine, aprig contestată de mulți care, nevoind să recunoască schimbările de flux, pot atrage atenția asupra proliferării, în campusuri, a aprecierii și practicării muzicii clasice, precum și a trupelor muzicale de tot felul. Prezența lor e incontestabilă, dar nu implică mai mult de 5 sau 10 % dintre studenți. Muzica clasică e acum un gust aparte, ca limba greacă sau arheologia precolumbiană, nu o cultură comună de comunicare reciprocă și stenografie psihologică. În urmă cu treizeci de ani, majoritatea familiilor din clasa de mijloc făceau ca fragmente din muzica europeană veche să fie o parte a căminului lor, atât fiindcă le plăcea, cât și fiindcă o considerau bună pentru copii. Studenții aveau de obicei unele asocieri emoționale timpurii cu Beethoven, Chopin și Brahms, parte permanentă a formației lor, și la care se presupunea că urmau să reacționeze de-a lungul vieții. Era, poate, singura distincție de clasă recognoscibilă în mod regulat între indivizii educați și cei needucați din America. Mulți — sau chiar cei mai mulți — dintre tinerii acelei generații ascultau ritmurile lui Benny Goodman*, conștienți de ce fac — ca să fie la modă, să demonstreze că nu sunt snobi, să-și arate solidaritatea cu idealul democratic al culturii populare din care urma să se dezvolte o nouă cultură înaltă. Așa că rămânea o distincție de clasă între diversele stări sociale, deși gustul privat începea să se întrebe dacă e chiar

---

* Benjamin David Goodman (1909–1986) — celebru muzician de jazz, cunoscut ca „Regele swing-ului“ și „Patriarhul clarinetului“, clarinetist, compozitor și șef de orchestră. (*N.t.*)

atât de înnebunit după stratul superior. Dar toate astea s-au schimbat. Muzica rock e la fel de necontestată și de neproblematică precum aerul pe care-l respiră studenții, și foarte puțini au vagi cunoștințe de muzică clasică. Sunt întotdeauna surprins de asta. Și unul din cele mai stranii aspecte ale relațiilor mele cu studenții buni pe care ajung să-i cunosc bine e faptul că ajung adeseori să-i introduc în universul lui Mozart. Îmi face mereu plăcere, în măsura în care e plăcut să le faci oamenilor cadouri care să le placă. E interesant de văzut dacă și în ce mod studiile lor sunt împlinite de o asemenea muzică. Dar e ceva complet nou pentru mine, ca profesor; înainte, studenții mei știau mult mai multă muzică clasică decât știam eu.

Muzica nu era atât de importantă pentru generația de studenți care a precedat-o pe cea actuală. Romantismul care dominase muzica serioasă de la Beethoven încoace făcea apel la rafinamente — poate suprarafinamente — ale sentimentelor greu de găsit în lumea contemporană. Viețile pe care le duc — sau vor să le ducă — oamenii și pasiunile lor dominante sunt de alt tip decât acelea ale burgheziei germane și franceze extrem de educate, avidă să citească Rousseau și Baudelaire, Goethe și Heine, pentru satisfacția lor spirituală. Muzica proiectată să producă— și să încânte — asemenea sensibilități rafinate a avut o relație foarte neînsemnată cu viețile americanilor de orice fel. Așa încât cultura muzicală romantică a îmbrăcat în America multă vreme aspectul unui luciu de fațadă, la fel de ridicol ca parada de castitate cochetă a Margaretei Dumont, atât de bine exploatată de Groucho Marx în *A Night at the Opera*. Am observat asta atunci când am început să predau și am locuit într-o casă cu studenți talentați. Cei „buni" studiau la fizică și apoi ascultau muzică clasică. Studenții mai puțin adaptați, unii dintre ei doar vulgari și agitați sub jugul tiraniei culturale, alții și ei serioși, căutau lucruri care să răspundă cu adevărat nevoilor lor. Reacționau aproape întotdeauna la ritmul muzicii rock nou-apărute. Le era puțin rușine de această preferință, pentru că nu era respectabilă. Dar m-am situat instinctiv de partea acestui de al doilea grup, ale cărui sentimente reale — chiar

dacă banale — se opuneau sentimentelor moarte și artificiale. Apoi, nonșalanța lor muzicală a câștigat revoluția și domnește nestingherită și în ziua de azi. Nu a fost produsă vreo muzică clasică aptă să vorbească acestei generații.

Simptomatic pentru această schimbare este cu câtă seriozitate citesc studenții de acum celebrele pasaje despre educația muzicală din *Republica* lui Platon. În trecut, studenții, ca adevărați liberali, erau indignați de cenzura poeziei, ca amenințare la adresa liberei investigații. Dar se gândeau de fapt la știință și politică. Abia dacă acordau vreo atenție discuției despre muzica însăși și, în măsura în care s-au gândit vreodată la asta, erau realmente uluiți de faptul că Platon dedica un timp ritmului și melodiei într-un tratat serios de filozofie politică. Experiența lor legată de muzică era un amuzament, o chestiune indiferentă vieții politice sau morale. Dimpotrivă, studenții de astăzi știu exact de ce Platon ia muzica atât de în serios. Ei știu că afectează foarte profund viața și sunt indignați, fiindcă Platon pare să vrea să le fure cea mai intimă plăcere. Ei intră într-o dispută cu Platon privitoare la experiența muzicii, iar disputa se concentrează asupra felului în care trebuie ea evaluată și tratată. Această întâlnire nu numai că aruncă o lumină asupra fenomenului muzicii contemporane, ci oferă și un model privind modul în care studenții contemporani pot aborda profitabil un text clasic. Însăși furia lor demonstrează cât de mult amenință Platon lucrurile care le sunt dragi și intime. Ei sunt foarte puțin capabili să-și apere experiența, care părea incontestabilă înainte de a fi pusă sub semnul întrebării și care opune o rezistență considerabilă la o analiză rece. Totuși, dacă un student poate — fapt dintre cele mai dificile și mai neobișnuite — să se dea puțin înapoi, să obțină o distanță critică față de lucrurile de care se agață, să ajungă să se îndoiască de valoarea ultimă a ceea ce iubește, el a făcut primul și cel mai dificil pas spre conversia filozofică. Indignarea este forma prin care sufletul se apără împotrivă rănii provocate de îndoiala față de sine însuși; ea reordonează cosmosul pentru a sprijini dreptatea cauzei sale. Justifică astfel condamnarea lui Socrate la

moarte. Recunoaşterea indignării drept ceea ce este constituie o cunoaştere a sufletului şi este deci o experienţă mai filozofică decât studiul matematicii. Platon ne învaţă că muzica, prin natura ei, cuprinde tot ce e astăzi mai rezistent la filozofie. S-ar putea deci ca prin hăţişul celei mai mari corupţii a noastre să existe o cale spre conştientizarea celor mai vechi adevăruri.

Învăţătura lui Platon despre muzică este, ca să simplificăm lucrurile, că ritmul şi melodia, însoţite de dans, constituie expresia barbară a sufletului. Barbară, nu animală. Muzica este mediumul sufletului *uman* în condiţia sa extatică extremă de uluire şi teroare. Nietzsche, care e în bună măsură de acord cu analiza lui Platon, spune în *Naşterea tragediei* (să nu uităm de restul titlului: *din spiritul muzicii*) că un amestec de cruzime şi senzualitate brută caracteriza această stare care, desigur, era religioasă, în slujba zeilor. Muzica reprezintă discursul primitiv şi primar al sufletului şi este *alogon*, fără o vorbire sau o raţiune articulată. Nu numai că nu e raţională, dar e ostilă raţiunii. Chiar şi atunci când se adaugă discursul articulat, el e în mod evident subordonat şi determinat de muzică şi de pasiunile pe care le exprimă.

Civilizaţia, sau, ca să spunem acelaşi lucru, educaţia e îmblânzirea sau domesticirea pasiunilor neprelucrate ale sufletului — nu suprimarea sau extirparea lor, care ar lipsi sufletul de energie, ci formarea şi informarea lor ca artă. Scopul armonizării părţii entuziaste a sufletului cu ceea ce se dezvoltă mai târziu, partea raţională, e poate imposibil de atins. Dar fără ea omul nu poate fi niciodată întreg. Muzica, sau poezia, care e ceea ce devine muzica atunci când apare raţiunea, implică întotdeauna un echilibru delicat între pasiune şi raţiune, şi, chiar şi în formele ei cele mai înalte şi mai dezvoltate — religioase, războinice şi erotice —, balanţa este întotdeauna înclinată, fie şi numai foarte puţin, spre domeniul pasional. Muzica, aşa cum ştie toată lumea, oferă o justificare incontestabilă şi o plăcere satisfăcătoare pentru activităţile care o însoţesc: soldatul care aude fanfara este subjugat şi liniştit; credinciosul este exaltat în rugăciunea sa de sunetul orgii din biserică; iar în-

drăgostitul se lasă dus de val și conștiința sa e liniștită de chitara romantică. Înarmat cu muzică, omul poate da naibii îndoiala rațională. Din muzică se ivesc zeii potriviți, care-i educă pe oameni prin exemplul și poruncile lor.

Socratele lui Platon disciplinează extazul și le oferă oamenilor, prin urmare, puțină consolare sau speranță. Potrivit formulei socratice, cuvintele — discursul, deci rațiunea — trebuie să determine muzica — armonia și ritmul. Muzica pură nu poate niciodată îndura această constrângere. Studenții nu sunt în măsură să cunoască plăcerile rațiunii; ei pot doar s-o vadă ca pe un părinte care te reprimă și te pedepsește. Dar ei văd, în cazul lui Platon, că acel părinte și-a dat seama ce pun la cale. Platon ne învață că, pentru a lua temperatura spirituală a unui individ sau a unei societăți, trebuie să „observi muzica". Pentru Platon și Nietzsche, istoria muzicii este o serie de încercări de a da formă și frumusețe forțelor întunecate, haotice, premonitorii ale sufletului — de a le face să slujească unui țel mai înalt, unui ideal, să dea consistență îndatoririlor omului. Intențiile religioase ale lui Bach, precum și cele revoluționare și omenești ale lui Beethoven sunt niște exemple suficient de clare. O asemenea cultivare a sufletului folosește pasiunile și le satisface, sublimându-le totodată și conferindu-le o unitate artistică. Un om ale cărui activități nobile sunt însoțite de o muzică care le exprimă, oferind o plăcere care se extinde de la funcțiile trupești cele mai de jos până la culmile spirituale cele mai înalte, este întreg, și nu există în el o tensiune între plăcut și bine. Prin contrast, un om a cărui viață profesională e prozaică și nemuzicală, și al cărui timp liber este compus din amuzamente rudimentare, intense este divizat, și fiecare parte a existenței sale este subminată de cealaltă.

Prin urmare, pentru cei care sunt interesați de sănătatea psihologică muzica se află în centrul educației, conferindu-le pasiunilor ceea ce li se cuvine și pregătind sufletul pentru folosirea nestingherită a rațiunii. Centralitatea unei asemenea educații este recunoscută de toți vechii educatori. Abia dacă se mai remarcă astăzi că în *Politica* lui Aristotel cele mai importante

pasaje despre cel mai bun regim se referă la educația muzicală, sau că *Poetica* este o anexă a *Politicii*. Filozofia clasică nu i-a cenzurat pe cântăreți. I-a convins. Și le-a dat un țel, unul pe care să-l înțeleagă, până mai ieri. Dar cei care nu observă rolul muzicii la Aristotel și îl disprețuiesc în operele lui Platon au urmat școala lui Hobbes, Locke și Smith, unde asemenea considerații au devenit inutile. Raționalismul triumfător al Luminilor credea că descoperise alte căi prin care să trateze partea irațională a sufletului, și că rațiunea avea nevoie de mai puțin sprijin din partea ei. Doar la marii critici ai Luminilor și raționalismului, Rousseau și Nietzsche, muzica se întoarce, și ei au fost cei mai muzicali dintre filozofi. Ambii considerau că pasiunile — și, odată cu ele, artele lor sacerdotale — se subțiaseră sub domnia rațiunii și că, prin urmare, omul însuși și ceea ce vede el în lume s-a subțiat în mod corespunzător. Ei doreau să cultive stările entuziaste ale sufletului și să retrăiască pasiunea coribantică socotită de Platon drept o patologie. Nietzsche, mai ales, încerca să capteze din nou sursele iraționale de vitalitate, să umple izvorul nostru secat din izvoare barbare, încurajând astfel dionisiacul și muzica derivând din el.

Aceasta e semnificația muzicii rock. Nu sugerez că are vreo sursă intelectuală înaltă. Dar s-a ridicat la actualele înălțimi în educația tinerilor pe cenușa muzicii clasice, și într-o atmosferă în care nu există vreo rezistență intelectuală la încercările de a lăsa liber șuvoiul celor mai primitive pasiuni. Raționaliștii din vremurile moderne, ca de pildă economiștii, sunt indiferenți la ea și la ceea ce reprezintă. Iraționaliștii sunt cu totul în favoarea ei. Nu e nevoie să ne temem că „bestiile blonde" or să iasă din sufletele blânde ale adolescenților noștri. Dar muzica rock exercită doar o atracție, atracția barbară față de dorința sexuală — nu dragostea, nu *erosul*, ci dorința sexuală nedezvoltată și neinstruită. Ea recunoaște primele emanații ale senzualității emergente a copiilor și li se adresează cu seriozitate, provocându-i și legitimându-i, nu ca mlădițe care trebuie atent îngrijite ca să se dezvolte în flori minunate, ci ca lucrul real. Rockul le dăruiește copiilor, pe o tavă de argint, cu toa-

tă autoritatea publică a industriei de divertisment, toate lucrurile pe care părinții le-au spus că trebuie să le aștepte până când se vor face mari și vor ajunge mai târziu să le înțeleagă.

Tinerii știu că rockul are ritmul raportului sexual. Iată de ce *Boleroul* lui Ravel e piesa cea mai cunoscută și iubită de ei din muzica clasică. Împreună cu o parte a artei reale și cu o grămadă de pseudoartă, o industrie enormă cultivă gustul pentru starea orgiastică a sentimentului conectat la sex, oferind un flux constant de material proaspăt pentru apetiturile vorace. Nicicând o formă de artă n-a fost dirijată atât de exclusiv spre copii.

Ajutând la sporirea excitației și a muzicii catarctice și în acord cu ea, textele celebrează dragostea dulceagă, precum și atracțiile polimorfe, întărindu-le împotriva ridiculizării și ostracizării tradiționale. Cuvintele descriu — implicit și explicit — actele trupești care satisfac dorința sexuală și le tratează ca singura culminare naturală și de rutină pentru copiii care n-au nici cea mai vagă idee despre dragoste, căsătorie sau familie. Asta are un efect mult mai puternic decât pornografia asupra tinerilor, care n-au nici o nevoie să se uite cum alții se dedau, indecent, la ceea ce pot face și ei cu ușurință. N-au nevoie decât de o încurajare.

Corolarul inevitabil al unui asemenea interes sexual este revolta împotriva autorității parentale care o reprimă. Egoismul devine astfel indignare, transformându-se apoi în moralitate. Revoluția sexuală trebuie să răstoarne toate forțele de dominație, dușmanii naturii și ai fericirii. Din dragoste rezultă ura, maimuțărind reforma socială. Viziunea despre viață este echilibrată de pivotul sexual. Resentimentele copilărești inconștiente sau pe jumătate conștiente de odinioară devin acum noua Scriptură. Urmează nostalgia după societatea fără clase, fără prejudecăți, fără conflicte, universală, care rezultă în mod necesar din conștiința eliberată — „Noi suntem lumea", versiune adolescentină a propoziției *Alle Menschen werden Brüder**, a cărei înfăptui-

---

* „Toți oamenii vor fi frați" (lb. germană) — vers din *Oda bucuriei*, de Schiller, poem eroic transpus muzical de Beethoven în *Simfonia a noua* și devenit între timp imnul Europei. (*N.t.*)

re a fost inhibată de echivalenții politici ai lui Tăticu' și Mămica. Acestea sunt cele trei mari teme lirice: sexul, ura și o versiune dulceagă, ipocrită a dragostei frățești. Asemenea izvoare poluate au ca rezultat un torent mâlos, unde doar monștrii pot înota. O privire aruncată la videourile care proiectează imagini pe zidul peșterii lui Platon, de când s-a înființat MTV, e suficientă pentru a demonstra asta. Imaginea lui Hitler apare destul de des în contexte incitante, în timpul pauzei. Nimic nobil, sublim, profund, delicat, cu gust sau măcar decent nu-și află locul în asemenea tablouri. Nu este spațiu decât pentru ceea ce e intens, schimbător, crud și imediat, cu privire la care Tocqueville ne-a prevenit că va fi caracterul artei democratice, combinat cu o difuziune, importanță și conținut dincolo de cea mai îndrăzneață închipuire a lui Tocqueville.

Imaginați-vă un băiat de treisprezece ani stând acasă, în sufragerie, făcându-și temele la matematică în vreme ce ține la urechi căștile Walkmanului sau privește MTV. Beneficiază de libertățile cu greu câștigate de-a lungul secolelor de alianța dintre geniul filozofic și eroismul politic, consacrate de sângele martirilor; cea mai productivă economie cunoscută vreodată de omenire îi oferă confortul și timpul liber; știința a pătruns tainele naturii spre a-i da minunatul sunet electronic, viu parcă, și reproducerea imaginii de care se bucură. Și în ce culminează progresul? Un adolescent al cărui trup palpită în ritmuri orgasmice; ale cărui sentimente sunt articulate în imnuri închinate bucuriilor onanismului sau ale uciderii părinților; a cărui ambiție e să ajungă celebru și bogat imitându-l pe travestitul care cântă. Pe scurt, viața e făcută dintr-o fantasmă masturbațională permanentă, preambalată comercial.

Această descriere poate părea exagerată, dar numai fiindcă unii preferă s-o privească astfel. Continua expunere la muzica rock este o realitate, nu e mărginită la o clasă anume sau la un tip special de copil. E suficient să-i întreb pe studenții din primul an ce muzică ascultă, cât de mult și ce anume contează pentru ei, ca să descoperi că fenomenul e universal în America, că începe în adolescență sau puțin mai devreme și continuă

de-a lungul studiilor universitare. Este cultura tineretului prin excelență, așa cum am insistat atât de des; nu există, în prezent, o contrapondere care să le alimenteze spiritul. O parte din forța acestei culturi vine din faptul că e atât de zgomotoasă. Face imposibilă conversația, așa că o mare parte a prieteniei trebuie să se desfășoare în absența vorbirii despre care Aristotel spune că reprezintă esența prieteniei și singura bază comună reală. Cu rockul, iluziile sentimentelor împărtășite, contactul corporal și formulele mormăite, care se presupune că ar conține o mare doză de înțeles dincolo de limbaj, constituie baza asocierii. Nimic din toate astea nu intră pentru ei în contradicție cu mersul vieții, frecventarea cursurilor și scrierea temelor. Dar viața interioară încărcată de sens vine odată cu muzica.

Acest fenomen este deopotrivă uluitor și nedigerabil și, fapt adesea observat, a devenit rutină pură și obișnuință. Dar faptul că tinerii cei mai înzestrați ai societății și partea cea mai importantă a energiilor lor e astfel ocupată a căpătat proporții istorice. Membrii viitoarelor civilizații își vor pune întrebări cu privire la acest aspect și-l vor găsi la fel de incomprehensibil ca sistemul de caste, arderea pe rug a vrăjitoarelor, haremurile, canibalismul și luptele gladiatorilor. Se prea poate ca nebunia cea mai mare a unei societăți să i se pară normală. Copilul descris mai sus are părinți care s-au sacrificat ca să-i ofere o viață bună și care-și pun mari speranțe în fericirea lui viitoare. Nu pot crede că vocația muzicală va contribui prea mult la acea fericire. Dar n-au ce face. Golul spiritual al familiei a lăsat deschis câmpul pentru muzica rock, și nu le pot interzice copiilor lor să-l asculte. Dai de el pretutindeni; toți copiii îl ascultă; dacă l-ar interzice, n-ar face decât să piardă afecțiunea și obediența copiilor lor. Când deschid televizorul, îl văd pe președintele Reagan cum strânge cu căldură mâna înmănușată oferită delicat de Michael Jackson și cum îl laudă entuziast. E mai bine să pună în mișcare facultatea de negare — să evite să observe ce spun cuvintele, să spere că puștiul lor va trece și peste asta. Dacă își începe devreme viața sexuală, acest fapt nu va sta în calea unor relații stabile mai târziu. Consumul de droguri se va opri cu siguranță la

marijuana. Şcoala oferă valori reale. Iar istoricismul popular oferă salvarea finală: există noi stiluri de viaţă pentru situaţiile noi, iar generaţia mai în vârstă e acolo nu ca să-şi impună valorile, ci ca s-o ajute pe cea mai tânără să şi le găsească pe ale ei. Televiziunea, care, în comparaţie cu muzica, joacă un rol comparativ mai mic în formarea caracterului şi gustului tinerilor, este un monstru de consens — Dreapta îi monitorizează conţinutul referitor la sex, Stânga pe cel referitor la violenţă, şi multe alte secte conţinutul legat de alte aspecte. Dar muzica a rămas aproape neatinsă, iar eforturile sunt deopotrivă ineficiente şi eronate în ce priveşte natura şi întinderea problemei.

Rezultatul e, nici mai mult, nici mai puţin, pierderea controlului parental asupra educaţiei morale a copiilor lor, într-o epocă în care nimeni nu se mai preocupă serios de ea. S-a ajuns aici printr-o combinaţie între tinerii ciudaţi, care au darul de-a ghici dorinţele emergente ale mulţimii — versiunea noastră a lui Thrasymachos, adversarul retoric al lui Socrate —, şi directorii caselor de discuri, noii baroni-hoţi, care extrag aur din rock*. În urmă cu câţiva ani, au descoperit că de fapt copiii reprezintă unul din puţinele grupuri din ţară cu un venit disponibil considerabil, sub forma banilor de buzunar. Părinţii lor cheltuiesc tot ce au dându-le cele necesare copiilor. Atragerea lor, peste capetele părinţilor, prin crearea unei lumi încântătoare, constituie una dintre cele mai bogate pieţe din lumea postbelică. Industria rockului reprezintă capitalismul perfect, care acoperă o cerere şi ajută la crearea acesteia. Are întreaga demnitate morală a traficului de droguri, dar e atât de total nouă şi de neaşteptată încât nimeni nu s-a gândit s-o controleze, iar acum e prea târziu. S-ar putea înregistra progrese împotriva fumatului, fiindcă absenţa noastră de standarde şi relativismul nostru nu se extind la chestiunile care ţin de sănătatea corporală. În toate celelalte domenii piaţa determină valoarea. (Yoko Ono face parte din micul grup de miliardari ai Americii, alături de

---

* Joc de cuvinte: *rock* desemnează în acelaşi timp un curent muzical şi „stâncă", „piatră". (*N.t.*)

magnații din industria petrolului și informatică, pentru că defunctul ei soț a creat și a vândut un bun de valoare comparabilă cu cea a produselor lor.) Rockul este o afacere imensă, mai mare decât filmele, mai mare decât sporturile profesioniste, mai mare decât televiziunea, ceea ce explică o parte considerabilă a respectabilității industriei muzicale. Este greu să ne ajustăm viziunea la schimbările din economie și să vedem ce e cu adevărat important. McDonald's are acum mai mulți angajați decât U.S. Steel; tot așa, furnizorii de *junk food** pentru suflet au înlocuit aparentele nevoi fundamentale.

Această schimbare se petrece de ceva vreme. La sfârșitul anilor '50, de Gaulle i-a dat lui Brigitte Bardot una dintre cele mai importante medalii ale Franței. N-am înțeles asta, dar a reieșit că, alături de Peugeot, ea era unul dintre cele mai proeminente produse de export franțuzești. Pe măsură ce națiunile occidentale au devenit mai prospere, timpul liber, la care se renunțase secole la rând în favoarea dobândirii proprietății, mijlocul de obținere a timpului liber, a ajuns în cele din urmă o preocupare majoră. Dar, în intervalul care trecuse, orice noțiune privitoare la petrecerea serioasă a timpului liber, precum și gustul și capacitatea omului de a-l trăi dispăruseră. Timpul liber a devenit amuzament. Scopul pentru care munciseră atâta vreme s-a dovedit a fi distracția, o concluzie scuzabilă dacă mijloacele scuză scopul. Industria muzicală e specială doar în măsura în care se adresează aproape în exclusivitate copiilor, tratând legal și natural ființe umane imperfecte ca și cum ar fi gata să se bucure de satisfacția finală sau completă. Poate că dezvăluie astfel natura tuturor formelor noastre de divertisment și faptul că am pierdut o viziune clară cu privire la ce e vârsta adultă și maturitatea, precum și incapacitatea noastră de a concepe scopuri. Deșertăciunea *valorilor* noastre duce la acceptarea *faptelor* naturale ca scopuri. În acest caz, sexualitatea infantilă e scopul, și bănuiesc că, în absența altor scopuri, mulți adulți au ajuns să creadă asta.

---

* Alimente cu valoare nutritivă scăzută, dar aport caloric mare, întâlnite de obicei în restaurantele de tip *fast-food*. (*N.t.*)

Este interesant de remarcat că Stânga, care se mândreşte cu abordarea ei critică a „capitalismului târziu" şi analizează neobosit şi necruţător celelalte fenomene culturale ale noastre, a dat în general mână liberă rockului. Izolându-l de elementul capitalist în care înfloreşte, îl privesc ca pe o artă a poporului, care vine de sub straturile burgheze de represiune culturală. Antinomismul său şi nostalgia după o lume fără constrângeri ar părea să fie semnalul revoluţiei proletare; cu siguranţă că marxiştii văd că muzica rock dizolvă credinţele şi morala necesare societăţii liberale şi, fie şi numai din acest motiv, îl aprobă. Dar armonia dintre tânăra Stângă intelectuală şi rock e mai profundă probabil decât atât. Herbert Marcuse îi atrăgea pe studenţii din anii '60 cu o combinaţie de Marx şi Freud. În *Eros şi civilizaţie* şi *Omul unidimensional* el promitea că înfrângerea capitalismului şi a falsei sale conştiinţe va duce la o societate în care cele mai mari satisfacţii sunt sexuale, de genul celor pe care moralistul burghez Freud le numea polimorfe şi infantile. Muzica rock atinge în tineri aceeaşi coardă. Expresia sexuală liberă, anarhismul, explorarea inconştientului iraţional şi eliberarea sa sunt elementele lor comune. Înalta viaţă intelectuală pe care o voi descrie în partea a doua şi lumea primitivă a rockului sunt parteneri în aceeaşi lume a divertismentului. Ambele trebuie interpretate ca părţi ale ţesutului cultural al capitalismului târziu. Succesul lor vine din nevoia burghezului de a simţi că nu e burghez, de a pune în practică experimente nepericuloase cu nemărginitul. Şi e gata să plătească scump pentru asta. Stânga e mai bine interpretată de Nietzsche decât de Marx. Teoria critică a capitalismului târziu e în acelaşi timp expresia cea mai subtilă şi cea mai crudă a capitalismului târziu. Mânia antiburgheză este opiul Ultimului Om.

Puternicul stimulent numit de Nietzsche Nihilină a fost multă vreme — aproape cincisprezece ani — întrupat într-o singura figură, Mick Jagger. Băiat abil, din clasa de mijloc, s-a jucat de-a demonul posedat al clasei de jos şi de-a satirul adolescent până spre patruzeci de ani, cu un ochi la hoardele de copii de ambele sexe, pe care-i stimula într-o frenezie senzuală, şi cu

celălalt ochi clipind înspre adulții neerotici, motivați comercial, care manevrau banii. În acest joc era deopotrivă masculin și feminin, heterosexual și homosexual; nestingherit de vreun strop de modestie, putea intra în visele oricui, promițând să facă totul cu fiecare în parte; și, mai presus de orice, legitima drogurile, adevăratul excitant pe care părinții și polițiștii conspirau să-l interzică tânărului său auditoriu. Era dincolo de lege, morală și politică, și le ridiculiza. Alături de toate astea, existau unele mici îndemnuri obscene la înclinațiile reprimate spre sexism, rasism și violență, care nu sunt astăzi acceptate public. Cu toate acestea, a reușit să nu pară că ar contrazice idealul rock al unei societăți universale fără clase, întemeiată pe iubire, în care este estompată distincția dintre frățesc și trupesc. Era eroul și modelul a nenumărați tineri din universități, ca și de oriunde altundeva. Am descoperit că studenții care se lăudau că nu au eroi nutreau în secret dorința de a fi ca Mike Jagger, de a duce viața lui, de a se bucura de celebritatea lui. Le era rușine să recunoască asta într-o universitate, deși nu sunt sigur că motivul avea ceva de a face cu un standard mai înalt de gust. Probabil că pur și simplu nu trebuie să aibă eroi. Muzica rock în sine și discutarea ei cu infinită seriozitate sunt perfect respectabile. S-a dovedit a fi ultimul nivelator al snobismului intelectual. Dar nu e respectabil să te gândești la ea ca oferind persoanelor banale și slabe un comportament la modă, a cărui imitare îi va face pe alții să-i stimeze, crescându-le totodată propria stimă față de sine. Totuși, fără să-și dea seama și fără voia lui, Mick Jagger a jucat în viețile lor rolul jucat de Napoleon în viețile tinerilor francezi de rând de-a lungul secolului al XIX-lea. Toți ceilalți erau atât de plicticoși și incapabili să farmece pasiunile tinere! Jagger „a prins".

În ultimii ani, Jagger a început să nu mai fie chiar așa la modă. Nu e limpede dacă Michael Jackson, Prince sau Boy George îi pot lua locul. Sunt și mai ciudați decât el, și stai și te întrebi ce straturi noi de gust vor fi descoperit. Deși fiecare e diferit de ceilalți, caracteristica esențială a divertismentului muzical nu se schimbă. Există doar o continuă căutare a variațiilor pe aceeași

temă. Și acest fenomen de scursură reprezintă, după cât se pare, împlinirea promisiunii făcute de o mare parte a psihologiei și literaturii că slaba și epuizata noastră civilizație occidentală s-ar putea reînnoi la adevăratul izvor, inconștientul, care îi apărea imaginației romantice târzii ca fiind identică cu Africa, continentul negru și neexplorat. Acum, totul a fost explorat; s-a făcut peste tot lumină; inconștientul a devenit conștient; lucrurile reprimate au fost exprimate. Și ce-am găsit? Nu demoni creativi, ci strălucirea din show business. Mick Jagger prostituându-se pe scenă — asta e tot ce-am adus din călătoria noastră în lumea subpământeană.

Nu mă interesează aici efectele morale ale acestei muzici — fie că duce la sex, violență sau droguri. Problema constă în efectul său asupra educației, și cred că ruinează imaginația tinerilor și face să le vină foarte greu să aibă o relație pasionată cu arta și gândirea, care sunt substanța educației liberale. Primele experiențe senzuale sunt decisive în determinarea gustului pentru întreaga viață, și reprezintă legătura dintre partea noastră animală și cea spirituală. Perioada senzualității născânde a fost întotdeauna folosită pentru sublimare, în sensul producerii sublimului, pentru atașarea înclinațiilor și năzuințelor tinerilor pentru muzică, pictură și istorii care să ofere tranziția la înfăptuirea îndatoririlor umane și desfătarea cu plăcerile omenești. Vorbind despre sculptura greacă, Lessing spunea că „oamenii frumoși au făcut statui frumoase, iar cetatea avea statui frumoase în parte și mulțumită cetățenilor frumoși." Această formulă cuprinde principiul fundamental al educației estetice a omului. Tinerii erau atrași de frumusețea eroilor ale căror trupuri le exprimau noblețea. Înțelegerea mai adâncă a sensului nobleței vine mai târziu, dar e pregătită de experiența senzuală și e de fapt conținută de aceasta. Lucrurile după care tânjesc simțurile și ceea ce rațiunea vede mai târziu ca fiind bun nu sunt, prin urmare, în tensiune unele cu celelalte. Educația nu e o predică ținută copiilor împotriva instinctelor și plăcerilor lor, ci oferirea unei continuități naturale între ceea ce simt și ceea ce pot și ar trebui să fie. Dar aceasta e o artă pierdută. Am ajuns

acum în punctul exact opus. Muzica rock încurajează pasiunile și oferă modele care nu au nici o legătură cu viața pe care ar putea-o duce tinerii studenți, sau cu tipurile de admirație încurajate de studiile liberale. Fără cooperarea sentimentelor, orice altceva în afara educației tehnice e literă moartă.

Muzica rock oferă extazul prematur și, în această privință, e ca drogurile cu care e aliată. Ea induce în mod artificial exaltarea asociată natural cu înfăptuirea unor acte mărețe — victoria într-un război drept, dragostea desăvârșită, creația artistică, devoțiunea religioasă și descoperirea adevărului. Fără efort, fără talent, fără virtute, fără exercițiul facultăților, oricui și fiecăruia îi este acordat dreptul egal de a se bucura de roadele lor. În experiența mea, studenții care cad serios în patima drogurilor — și depășesc această etapă— cu greu mai pot manifesta vreun entuziasm sau mari speranțe. E ca și cum culoarea ar fi pierit din viețile lor și văd acum totul numai în alb și negru. Plăcerea resimțită la început a fost atât de intensă, încât n-o mai caută la sfârșit, sau ca scop final. Pot funcționa perfect, dar sec, în cadrul unei rutine. Energia lor a fost subminată, și nu se așteaptă ca activitatea lor să le aducă mai mult decât pâinea cea de toate zilele, în vreme ce educația liberală se presupune că încurajează credința că viața bună e viața plăcută și că cea mai bună viață e cea mai plăcută. Bănuiesc că dependența de rock, mai ales în absența unor puternice atracții contrarii, are un efect similar drogurilor. Studenții vor lăsa în urmă muzica, sau cel puțin pasiunea lor exclusivă pentru ea. Dar vor face asta la fel cum spune Freud că acceptă oamenii principiul realității — ca pe ceva dur, nemilos și esențialmente neatractiv, o pură necesitate. Acești studenți vor studia asiduu economia sau profesiile liberale, și ținuta lui Michael Jackson va aluneca, dând la vedere dedesubt mai degrabă un costum Brooks Brothers*. Vor vrea să meargă înainte și să trăiască o viață confortabilă. Dar viața asta e la fel de goală și de falsă ca și aceea lăsată în urmă. Alegerea

* În 1818, Henry Sands Brooks a înființat Brooks Brothers, primul imperiu de modă american (confecții de gata). (*N.t.*)

nu e între remediile pe termen scurt şi calculul anost. Asta încearcă să le arate educaţia liberală. Dar atâta vreme cât au pe urechi Walkmanul, nu pot auzi ce are să le spună marea tradiţie. Şi, după o folosinţă îndelungată, după ce şi-l scot, constată că sunt surzi.

Relațiile

Egocentrismul

În ziua de azi, studenții sunt, în general, amabili. Își aleg cu grijă cuvintele. Nu sunt din cale-afară de morali sau nobili. O asemenea amabilitate reprezintă o fațetă a caracterului democratic în vremuri bune. Nici războiul, nici tirania, nici lipsurile nu i-au oțelit și n-au formulat vreo exigență față de ei. Rănile și rivalitățile cauzate de diferența de clasă au dispărut, odată cu orice sentiment puternic de clasă (așa cum a existat el odinioară în universitățile din America și cum mai există încă, înveninat, în Anglia). Studenții sunt scutiți de multe constrângeri și familiile lor fac sacrificii pentru ei fără să le ceară prea mult în materie de supunere și respect. Religia și originea națională n-au aproape nici un efect notabil asupra vieții lor sociale sau perspectivelor de carieră. Deși puțini sunt cei care cred cu adevărat în „sistem", nu au sentimentul arzător că li se face vreo nedreptate. Drogurile și sexul, considerate altădată interzise, sunt disponibile în cantitățile cerute de o folosință rațională. Câteva feministe radicale mai simt încă vechea religie, dar majoritatea femeilor sunt confortabil asigurate că nu există prea multe obstacole în fața carierei lor. S-a creat o atmosferă de familiaritate cu cei mai în vârstă, și chiar acel soi de respect al tinerilor față de ei care, spunea Tocqueville, e încurajat de egalitate. Mai presus de orice, nu mai există nici una din năzuințele, romantice sau de alt tip, care obișnuiau să facă societatea burgheză, sau societatea în general, detestabilă în ochii tinerilor. Visele imposibile ale anilor '60 s-au dovedit a fi posibile în țesutul relaxat al vieții americane. Studenții de azi sunt

plăcuți, prietenoși și, dacă nu extrem de generoși, cel puțin nu din cale-afară de meschini. Principala lor preocupare sunt ei înșiși, înțeleși în sensul cel mai îngust.

Am avut o experiență revelatoare la o discuție foarte deschisă într-o seară cu un grup de studenți deștepți de la un colegiu din Ivy League*, unde eram *visiting professor* pentru o scurtă perioadă. Reușisem să stabilesc un anume limbaj comun cu ei în clasă, pentru că lectura serioasă din Platon îi îndeamnă adeseori pe studenți să vorbească, cel puțin în acel moment, neconvențional. Participam la un picnic de rămas-bun, și atmosfera era relaxată și propice sincerității. Oarecum șiret, am introdus în conversație câteva teme cu privire la care eram dornic să le știu părerea. Fusesem pregătit pentru discuția aceasta de o conversație avută cu o seară înainte la o cină cu membrii catedrei și ai administrației. Soția unuia dintre înalții funcționari mi-a povestit despre activitățile fiului ei. Avea o diplomă în drept, dar, mi-a spus ea, el și prietenii lui nu prea erau ambițioși și tot treceau de la una la alta. Nu părea foarte afectată de comportamentul lui — dimpotrivă, poate chiar puțin mândră —, un părinte modern dorind să creadă în superioritatea tinerei generații față de a ei, mai ales atunci când prima e cât se poate de lipsită de respect față de standardele celei din urmă. Așa că am întrebat-o de ce credea ea că tinerii se comportă astfel. Mi-a răspuns decis, calm și fără nici o ezitare: „Teama de războiul nuclear."

Asta m-a făcut să-mi întreb grupa de studenți dacă se temeau de războiul nuclear. Răspunsul a fost un chicotit general, ușor jenat. Știau la ce se gândesc zilnic, și gândurile acelea nu prea aveau de a face cu chestiunile publice. Și mai știau și că există o mulțime de adulți bine intenționați care se așteptau de la ei să folosească amenințarea nucleară ca o scuză pentru a cere transformarea ordinii politice mondiale și care doreau

---

* Asociație formată din opt universități și colegii în nord-estul Statelor Unite, cuprinzând Brown, Columbia, Cornell, Dartmouth, Harvard, Princeton, University of Pennsylvania și Yale. (*N.t.*)

totodată să le prezinte sufletele mutilate ca o dovadă împotriva dementei „curse a înarmărilor" promovate de politicienii noștri. Studenții de azi — și am pus întrebarea iar și iar — sunt nepretențioși din punct de vedere moral și se privesc pe sine ironic atunci când e vorba de marile probleme morale. Unii se uită înapoi nostalgic la studenții anilor '60, ca la niște persoane care credeau în ceva. Perspectiva de-a fi mobilizat pentru a lupta în Vietnam era cu adevărat înspăimântătoare. Dar tinerii de acum, cu câteva excepții, nu sunt mai păcăliți de flecăreala psihologică care le explică apatia față de războiul nuclear drept „negare", care anexează știința spre a demonstra că există cauze fără efecte, decât era publicul american de președintele care încerca să-l convingă că discuta despre războiul nuclear cu fetița sa. Preocupările lor sunt altele. Există, ce-i drept, o oarecare indiferență în ei, absența unei viziuni cuprinzătoare a viitorului, dar e la fel de plauzibil să atribuim acest lucru lipsei unei frontiere de cucerit în Vestul american, sau morții lui Dumnezeu, ca și fricii de războiul nuclear.

E greu de spus din ce cauză generația actuală tinde să fie atât de onestă în comparație cu precedenta. Și, desigur, există printre ei o mulțime de tipi care asumă o poză publică, așa cum reiese evident din votul corpului studențesc la Brown (instituție care s-a aflat în prima linie în demolarea educației liberale din anii '60), care a cerut ca să le fie pusă la dispoziție cianură de către universitate în cazul unui atac nuclear. Iată o „declarație" care ne spune totul despre chinurile la care-i supunem pe tineri. Dar marea majoritate a studenților, deși, la fel ca oricine, vor să aibă o părere bună despre ei înșiși, sunt conștienți că sunt ocupați cu propriile cariere și relații. Există o anumită retorică a autorealizării care conferă o patină fascinantă acestei vieți, dar pot vedea că nu există ceva deosebit de nobil în interiorul ei. Supraviețuirea a luat locul eroismului drept calitate admirată. Această întoarcere spre ei înșiși nu e, cum cred unii, o întoarcere la normalitate după febra haotică a anilor '60, nici un egoism neobișnuit. E un nou grad de izolare care nu le lasă tinerilor nici o alternativă la privirea interioară. Lucrurile

care solicită în mod aproape natural atenția față de preocupările mai largi pur și simplu nu sunt prezente. Foametea din Etiopia, genocidul din Cambodgia, precum și războiul nuclear sunt toate niște calamități reale, demne de atenție. Dar ele nu sunt imediate, nu sunt conectate organic la viețile studenților. Treburile zilnice rareori implică o comunitate mai amplă, astfel încât să determine fuzionarea dintre public și privat în gândirea cuiva. Nu e doar vorba că ești liber sau nu să participi, că nu e nevoie să faci asta, ci că totul militează împotriva unei asemenea acțiuni. Tocqueville descrie vârful icebergului egalitarismului avansat atunci când discută cât de greu îi vine unui om fără proprietăți de familie, sau fără o tradiție familială de a cărei continuare să fie responsabil, să evite individualismul sau autoperceperea sa ca parte integrantă a unui trecut și a unui viitor, mai degrabă decât ca atom anonim într-un simplu continuum schimbător. Principiul economic modern potrivit căruia viciul privat face virtutea publică a pătruns în toate aspectele vieții zilnice, astfel încât nu pare să existe vreun motiv să fii o parte conștientă a existenței civice. Așa cum a arătat Saul Bellow, virtutea publică este un soi de oraș-fantomă în care oricine poate să se miște și să se declare șerif.

Țara, religia, familia, ideile de civilizație, toate forțele sentimentale și istorice care au stat între infinitatea cosmică și individ, oferind o oarecare noțiune a unui loc în întreg, au fost raționalizate și și-au pierdut forța constrângătoare. America e trăită nu ca un proiect comun, ci ca un cadru în interiorul căruia oamenii nu sunt decât indivizi, unde sunt lăsați singuri. În măsura în care există un proiect, el e de-ai pune pe cei socotiți dezavantajați în postura de a trăi cum doresc. Stânga avansată vorbește despre autoîmplinire; Dreapta, în forma ei cea mai populară, adică libertariană, aripa dreaptă a Stângii, pledează pentru o viață pe care s-o trăiască după bunul plac. Singurele forme de intruziune în viața privată caracteristice democrațiilor liberale — taxele și serviciul militar — nu sunt acum prezente în viața studenților. Dacă există în om un impuls politic inerent,

el e cu siguranță frustrat. Dar acest impuls a fost deja atât de atenuat de modernitate, încât abia dacă mai e resimțit.

Studenții pot încerca într-adevăr un sentiment de neputință, sentimentul că nu au nici o influență — sau doar una neînsemnată — asupra vieții colective, dar în mod esențial ei trăiesc confortabil în statul administrativ care a înlocuit politica. Războiul nuclear reprezintă, într-adevăr, o perspectivă înspăimântătoare, dar nu le trece prin minte decât atunci când pare iminent. Chiar și un efort puternic, concertat, cum e agitația legată de înghețarea armelor nucleare, cu divertismentele anexe de genul *The Day After**, nu are nimic de a face cu viața studenților și nu e mai mult decât un amuzament. Foarte puțini dintre ei sunt destinați unei vieți politice; și dacă intră totuși în politică, e din întâmplare, și nu e o consecință a unei formări sau a unor așteptări anterioare. În universitățile despre care vorbesc, aproape că nu există studenți proveniți din familii care au moștenit privilegiul și responsabilitatea serviciului public, pentru că aproape că nu mai rămân asemenea familii. Nici datoria, nici plăcerea nu-i antrenează pe studenți în viața politică, iar viețile noastre prezintă, în forma extremă, ceea ce spuneau Burke și Tocqueville despre dispariția cetățenilor și a oamenilor de stat. Măruntele interese personale ale tinerilor — „a reuși în viață", a-ți găsi locul — continuă de-a lungul întregii vieți. Onestitatea acestei generații de studenți îi face să râdă atunci când li se cere să acționeze ca și cum ar fi niște agenți puternici în istoria lumii. Ei știu adevărul spusei lui Tocqueville că „în societățile democratice fiecare cetățean e de obicei ocupat cu contemplarea unui obiect foarte mărunt, care e el însuși", o contemplare intensificată acum de o mai mare indiferență față de trecut și pierderea unei perspective naționale asupra viitorului. Singurul proiect comun care angajează imaginația tânără este explorarea spațiului, despre care oricine știe că e gol.

---

* Film american de televiziune regizat de Nicholas Meyer, difuzat în 1983 de rețeaua ABC, care prezenta un ipotetic război nuclear între SUA și Uniunea Sovietică, și impactul acestuia asupra locuitorilor dintr-un orășel din Kansas. (*N.t.*)

Individualismul inevitabil care rezultă, endemic regimului nostru, a fost consolidat de o altă dezvoltare neintenționată și neașteptată, declinul familiei, care era intermediarul dintre individ și societate, oferind atașamente cvasinaturale dincolo de individ, dându-le oamenilor preocuparea absolută măcar pentru alți câțiva și creând o relație cu totul diferită cu societatea față de aceea pe care o are individul izolat. Părinții, soții, soțiile și copiii sunt ostaticii comunității. Ei atenuează indiferența față de aceasta și oferă un jalon material în viitorul său. Nu e chiar o dragoste instinctivă față de patrie, dar e o dragoste de patrie pentru dragostea față de ceea ce-ți aparține. E forma atenuată a patriotismului, care izvorăște cel mai ușor din propriul interes, fără cerința unei mari doze de autonegare. Decăderea familiei înseamnă că în fond comunitatea ar pretinde abnegația de sine extremă într-o eră când nu există un motiv adevărat decât pentru autoindulgență.

Dincolo de faptul că mulți studenți au trăit divorțul părinților lor și știu din statistici că există o puternică posibilitate ca și ei să divorțeze în viitor, nu se prea așteaptă să aibă grijă de părinții lor sau de alte rude de sânge, sau ca măcar să-i vadă prea mult pe măsură ce îmbătrânesc. Asigurările sociale, fondurile de pensii și asigurarea medicală pentru bătrâni îi eliberează pe copii de datoria de-a le oferi un sprijin financiar, ca să nu mai vorbim de aceea de a-i lua în propriul cămin, ca să trăiască împreună. Când un copil pleacă la universitate, e începutul sfârșitului legăturii sale vitale cu familia, deși el nu-și prea dă seama de asta în momentul respectiv. Părinții au puțină autoritate asupra copiilor lor când aceștia pleacă de acasă, iar copiii sunt obligați să privească în exterior și înainte. Nu au inima de piatră; dar substanța intereselor lor se află altundeva. Din punct de vedere spiritual, familia era destul de goală, oricum, și noi obiecte le umplu câmpul vizual, în vreme ce obiectele vechi se estompează. Geografia americană joacă un rol în această separare. E o țară mare, iar oamenii sunt foarte mobili, mai ales după al Doilea Război Mondial și expansiunea traficului aerian. Practic, nici un student nu știe unde o să trăiască atunci când își va fi ter-

minat studiile. Cel mai plauzibil, undeva foarte departe de părinți și de locul unde s-a născut. În Canada sau Franța, în schimb, chiar dacă bat aceleași vânturi culturale fundamentale, oamenii aproape că n-au unde să se ducă. Pentru un canadian de limbă engleză născut la Toronto există, la drept vorbind, ca singură alternativă atrăgătoare, Vancouver, iar pentru un parizian nu există nici o alternativă. Orizontul nelimitat, sau care se dizolvă, care constituie pecetea epocii noastre, este în aceste locuri mai puțin vizibil. Oamenii nu sunt mai înrădăcinați în ele, dar sunt captivi. Prin urmare, continuă să-și vadă rudele și oamenii cu care au crescut. Peisajul lor e neschimbat. Dar un tânăr american o ia cu adevărat de la capăt, și totul e deschis. Poate trăi în nord, sud, est sau vest, la oraș, într-o suburbie sau la țară — cine știe? Există argumente pentru fiecare din ele, și e absolut neconstrâns în alegerea sa. Accidentele locului în care găsește întâmplător o slujbă sau ale înclinației schimbătoare îl îndepărtează de toate lucrurile de care a fost legat, și el e pregătit psihic pentru asta. Investițiile sale în trecut și în cei care l-au populat sunt în mod necesar limitate.

Acest viitor nedeterminat sau cu final deschis și lipsa unui trecut care să te lege înseamnă că sufletele tinerilor sunt într-o situație ca aceea a primilor oameni în starea de natură — spiritual goale, neconectate, izolate, cu nici o legătură moștenită sau necondițională cu ceva sau cineva. Ei pot fi orice doresc, dar n-au nici un motiv special să fie ceva anume. Nu numai că sunt liberi să decidă asupra locului pe care vor să-l ocupe, dar sunt liberi și să decidă dacă vor crede în Dumnezeu sau vor fi atei, sau vor rămâne deschiși la opțiunea de a fi agnostici; dacă vor fi heterosexuali sau homosexuali, sau, din nou, urmează să vadă mai târziu; dacă se vor căsători și dacă vor rămâne căsătoriți; dacă vor avea copii și așa mai departe. Nu există nici o necesitate, nici o moralitate, nici o presiune socială, nici un sacrificiu care să fie făcut și care să militeze pentru îmbrățișarea vreuneia din aceste direcții, și există dorințe îndreptate spre fiecare, cu argumente reciproc contradictorii care le sprijină. Tinerii sunt niște versiuni

exagerate ale descrierii pe care o face Platon tinerilor din democrații:

> [Tineretul democratic] trăiește zi de zi făcând pe plac celei dintâi dorințe: ba se îmbată în sunetul flautului, ba apoi bea doar apă, punându-se la regim, ba face gimnastică, ba trândăvește și nu se sinchisește de nimic, ba uneori se ocupă, chipurile, cu filozofia. Adesea însă, el se îndeletnicește cu politica și, luându-și avânt, spune și face ce se nimerește. Iar dacă vreodată este gelos pe militari, o ia pe calea lor, iar dacă este gelos pe oameni de afaceri — pe acolo. Viața sa nu știe de ordine și de necesitate, ci, numind un atare trai plăcut, slobod și fericit, așa viețuiește, de la început și până la capăt. (*Republica*, 561 d)*

De ce să fim surprinși că asemenea persoane banale sunt preocupate mai ales de ele însele și de găsirea unui mijloc prin care să evite permanenta cădere liberă? Nu e de mirare că unul din romanele care rămân constant populare în rândul studenților este *Străinul* de Camus.

Egalitatea

Pe lângă amabilitatea lor autoironică, cealaltă calitate frapantă a acestor studenți este egalitarismul lor. Oricare ar fi orientarea lor politică, ei cred că toți bărbații — și femeile — sunt creați egali și au drepturi egale. E mai mult decât o credință, e un instinct, resimțit în adâncul ființei lor. De câte ori întâlnesc pe cineva, considerațiile de sex, culoare, religie, familie, bani, naționalitate nu joacă nici un rol în reacțiile lor. Însăși înțelegerea faptului că asemenea considerații contau cu adevărat odinioară a încetat; ea aparține mitologiei. Acest lucru poate părea surprinzător, în măsura în care există un interes sporit pentru rădăcini, etnicitate și sacru — lucrurile care altădată îi despăr-

---

* Vezi Platon, *Republica*, trad. de Andrei Cornea, Editura Teora, București, 1998, vol. II, partea a IV-a, cartea a VIII-a, 561 d, p. 219. (*N.t.*)

țeau pe oameni. Dar tocmai pentru că nu mai sunt reale ele fascinează. Un imigrant italian adevărat din 1920 nu-și bătea capul cu etnicitatea. O avea și, deși era american, viața lui devenea de nevoie și în virtutea alegerii italiană, și trăia împreună cu italienii. Nepotul lui de la Harvard de astăzi s-ar putea să-și dorească să recupereze „italianitatea" — de ale cărei dezavantaje sociale tatăl său a încercat să se scuture —, dar prietenii lui vor fi indivizii pe care îi place, vrând-nevrând, nu din pricina originii sale italiene, ci ca rezultat al trăsăturilor comune ale vieții americane. Atracțiile sale sexuale, prin urmare căsătoria sa, nu vor fi influențate de originea sa națională, nici măcar de catolicismul său tradițional. Și asta nu pentru că e atras de contrarii sau încearcă să se alăture instituțiilor oficiale, ci doar pentru că acum asemenea lucruri nu mai contează realmente, chiar dacă există un efort conștient de a le face să conteze. Nu mai există o societate care să-l ostracizeze pentru că nu s-a căsătorit potrivit stării sale sociale, și nici părinți care să obiecteze energic la așa ceva. Nu e privit de colegii săi ca italian în nici unul din aspectele importante. Chiar dacă elevii au urmat școli parohiale, unde erau segregați religios și etnic, cultura generală are de obicei câștig de cauză, și atunci când intră la universitate se pomenesc aproape imediat asociați mai ales cu cei care erau odinioară niște străini pentru ei. Pur și simplu își abandonează bagajul cultural. N-a mai rămas nimic din solemnitatea adunărilor interreligioase sau interetnice pe care le-am cunoscut în copilărie, unde oameni care se simțeau foarte diferiți și care erau adeseori totodată plini de prejudecăți și victime ale prejudecăților se refereau pios la înfrățirea oamenilor. Puștii din ziua de azi nu mai au prejudecăți. Dacă lucrurile se petrec astfel pentru că omul a fost redus la un animal gol, fără nici unul din ornamentele civilizației care să-l diferențieze, sau pentru că ne-am recunoscut umanitatea esențială, e o chestiune de interpretare. Dar fapt e că fiecare este un individ — chiar dacă nu foarte individualizat — în marile noastre universități. Toți sunt doar *persoane*. A fi uman e suficient pentru ce e important. Studenților nu le dă prin minte că oricare

din lucrurile care îi divizează în mod clasic pe oameni, chiar şi în egalitara Americă, ar trebui să-i ţină la distanţă de oricare altul.

Astfel, Harvard, Yale şi Princeton sunt acum ceea ce erau odinioară — ultima instanţă a sentimentului aristocratic în interiorul democraţiei. Diferenţierile bazate pe o familie prestigioasă sau o avere veche au dispărut. Vechile răni pricinuite de membrii cluburilor celor care nu făceau parte din cluburi, în versiunea noastră cu surdină a sistemului de clasă englez, s-au vindecat, deoarece cluburile nu mai sunt ceva de care să ţii serios seama. Toate astea au început după al Doilea Război Mondial, cu GI Bill*. Universitatea era deschisă tuturor. Iar universităţile de vârf au abandonat treptat preferinţa pentru copiii absolvenţilor lor şi excluderea străinilor, mai ales a evreilor. Rezultatele universitare şi testele au devenit criteriile de selecţie. Noi tipuri de preferinţe — în special pentru negri — le-au înlocuit pe cele vechi, care respectau clasele, în vreme ce acelea din prezent le distrug. Acum corpurile studenţeşti din toate marile universităţi sunt în mare măsură la fel, formate din cei mai buni candidaţi, în care „bun" înseamnă bun la disciplinele universitare. Cu greu mai poţi distinge un student de la Harvard de unul de la Yale. Universităţile nu mai au vocaţia de a produce deopotrivă gentlemeni şi eruditi. Vechiul snobism a murit. Desigur, studenţii sunt, orice ar spune ei, mândri să aparţină uneia din aceste selecte universităţi. Ea le conferă distincţie. Dar ei cred — şi probabil că au dreptate — că se află acolo doar pe baza talentului lor natural şi a muncii grele depuse în prima parte a studiilor lor. În măsura în care averea părinţilor

---

* *GI Bill of Rights*, cunoscută oficial ca *Servicemen's Readjustment Act*, a fost o lege — semnată de preşedintele Roosevelt la 22 iunie 1944 — prin care veteranii din al Doilea Război Mondial primeau un ajutor federal în scopul readaptării la viaţa civilă, fonduri pentru cumpărarea unei case, pornirea unei afaceri şi, mai ales, completarea educaţiei. Veteranii de război erau încurajaţi să-şi continue studiile, asigurându-li-se subzistenţa, taxele, cărţile, echipamentele şi serviciile de consiliere de care aveau nevoie. (*N.t.*)

lor a contribuit la performanțele lor din liceu, în vreme ce copiii mai săraci erau dezavantajați, consideră asta o injustiție socială. Dar nu sunt foarte deranjați de acest aspect, cel puțin nu albii, fiindcă țara e acum în mare parte formată din clasa de mijloc, iar bursele sunt ușor de obținut de către cei incapabili să plătească. Văd în jurul lor studenți care vin din tot felul de familii. Foarte puțini se simt defavorizați cultural, profanii privindu-i resentimentar pe privilegiații a căror societate le este inaccesibilă. Nici arivişti care să escaladeze scara socială nu mai sunt, fiindcă nu mai există viziunea unei înalte societăți spre care să urci. În mod similar, nu mai există şcoli de gândire, ca odinioară, care să disprețuiască democrația şi egalitatea. Încă o dată, al Doilea Război Mondial a marcat sfârşitul lor. *Toți* studenții sunt meritocrați egalitari, care cred că fiecărui individ ar trebui să i se permită să-şi dezvolte talentele speciale — şi inegale — fără vreo referință la rasă, sex, religie, familie, avere sau origine națională. Este singura formă de justiție pe care o cunosc, şi nici măcar nu-şi pot imagina că ar putea să existe un argument trainic în favoarea aristocrației sau monarhiei.

Din nou, deşi diferența dintre băieți şi fete continuă să aibă un înțeles real — spre deosebire de diferența dintre evreu şi catolic, neamț şi irlandez, o familie veche şi una nouă, care nu sunt decât nişte amintiri din vremurile părinților şi nu constituie diferențe în viața contemporană —, studenții privesc cu absolută naturalețe egalitatea femeilor în educație, urmărirea legitimă a exact aceloraşi cariere ca ale bărbaților şi performanțele înregistrate în cadrul lor, egale şi adeseori superioare. Nu se fac glume, nu există vreo jenă, pe scurt, nu există conştiința faptului că această stare de lucruri ar fi mai puțin normală în istoria umană decât actul de a respira. Nici una din credințele lor nu rezultă dintr-un principiu, un proiect, un efort. Ele sunt sentiment pur, un mod de viață, actualizarea visului democratic al fiecărui om luat ca atare, esențialul extras din tot ce ne înconjoară. Numai că nu are loc nici o abstractizare. Spre deosebire de opinia curentă, universitățile sunt nişte creuzete, oricare ar fi adevărul în privința restului societății. Etnicitatea nu e mai

importantă decât faptul de a fi înalt sau scund, brunet sau blond. Ceea ce au aceşti tineri în comun trage infinit mai greu în balanţă decât ceea ce îi separă. Căutarea tradiţiilor şi ritualurilor demonstrează teza mea şi ne poate învăţa, totodată, despre preţul plătit pentru această omogenizare. Lipsa prejudecăţilor este un rezultat al eşecului studenţilor de a vedea diferenţele şi al eradicării treptate a diferenţelor. Când studenţii vorbesc unul despre altul, nu-i auzi aproape niciodată spunând lucruri care-i despart pe ceilalţi în grupuri sau tipuri. Vorbesc întotdeauna despre individ. Sensibilitatea faţă de caracterul naţional, cunoscută uneori ca fiind creatoare de stereotipuri, a dispărut.

Rasa

Singurul element excentric din acest portret, singurul eşec — unul deosebit de grav, în măsura în care era partea cea mai plină de speranţă — este relaţia dintre negri şi albi. Studenţii albi şi negri nu devin în general prieteni unii cu alţii. Aici prăpastia diferenţei se dovedeşte de netrecut. Uitarea rasei în universitate, prezisă şi aşteptată cu încredere atunci când barierele au căzut, nu a avut loc. Există acum o largă prezenţă a negrilor în marile universităţi, adeseori echivalentă cu procentul lor în populaţia generală. Dar ei s-au dovedit, în ansamblu, nedigerabili. Majoritatea sunt reţinuţi. Studenţii albi se comportă ca şi cum relaţiile lor cu studenţii negri ar fi la fel de imediate şi inconştiente ca şi cu ceilalţi (inclusiv cu asiaticii). Dar deşi cuvintele sunt corecte, muzica e falsă. Există o atmosferă bine intenţionată, principii şi proiecte juste — care ţin de efort, mai degrabă decât de instinct. Caracterul automat al camaraderiei studenţeşti actuale lipseşte; iar ataşamentele intime reale care nu cunosc bariere se opresc aici. Frăţia programatică a anilor '60 nu a culminat în integrare, ci a virat înspre segregarea negrilor. Studenţii albi se simt inconfortabil în privinţa acestui subiect şi preferă să nu vorbească despre el. Lucrurile n-ar trebui să stea aşa. Nu se potrivesc cu viziunea lor dominantă că

ființele umane sunt în bună parte la fel și că prietenia este un alt aspect al oportunității egale. Ei pretind că nu observă mesele separate din cantină, unde nici un student alb nu s-ar simți în largul lui. Acesta e doar unul dintre cele mai vizibile aspecte ale unei segregări răspândite în viața reală a universităților — care include separarea în cămine și în ariile de studiu, deosebit de vizibilă în numărul mic de negri dedicați științelor teoretice și umane. Universitățile sunt formal integrate, iar negrii și albii sunt obișnuiți să se vadă unii pe alții. Dar contactul uman substanțial, indiferent de rasă, de la suflet la suflet, care prevalează în toate celelalte aspecte ale vieții studențești, pur și simplu nu există de obicei între cele două rase. Există excepții, studenți negri perfect integrați, dar ei sunt rari și se află într-o postură dificilă.

Nu cred că această situație sumbră e din vina studenților albi, care sunt mai degrabă direcți în asemenea chestiuni și adeseori jenant de dornici să-și demonstreze scrisorile de acreditare liberale în zona în care americanii sunt deosebit de sensibili la o istorie de nedreptăți trecute. Acești studenți s-au adaptat, până la ultima virgulă, la o varietate de religii și naționalități, la integrarea asiaticilor și schimbarea din aspirațiile și rolurile femeilor. Ar fi greu să-mi demonstreze cineva că au rămas subtil rasiști. Cu toate că tratamentul preferențial acordat negrilor merge împotriva unei convingeri adânci că drepturile egale aparțin indivizilor, fiind astfel indiferente la culoarea pielii, studenții albi au acceptat în general acțiunea afirmativă ca pe o măsură temporară în drumul spre egalitate. Totuși, nu se simt în largul lor, fiindcă, deși foarte obișnuiți cu propaganda și cu impunerea unei noi moralități, în viața de zi cu zi le place să acționeze așa cum gândesc și cum simt. Și ei nu cred că ceea ce e negru e frumos — după cum nu cred nici că ceea ce e alb e frumos —, nu cred că un student care nu e calificat e calificat. Așa că există printre studenții albi tendința de a elimina întreaga chestiune, de a acționa ca și cum n-ar exista, asociindu-se cu minoritatea de negri care vrea să se lase asociată și uitând de rest. Nu se pot împrieteni cu negrii ca negri, iar impetuoasele zile ale unui țel

comun au apus de mult. Legile discriminatorii sunt de domeniul trecutului, şi există un mare număr de negri în universităţi. Studenţii albi nu prea mai au ce schimbări să facă în relaţia lor cu studenţii negri.

Astfel, tocmai în momentul când toată lumea a devenit o „persoană", negrii au devenit negri. Nu vorbesc despre doctrină, deşi la început a existat o mare doză de doctrină, ci despre sentiment. „Stau mereu împreună" era o frază folosită adeseori în trecut de cei care aveau prejudecăţi cu privire la un grup sau altul, dar a devenit adevărat, în linii mari, în ce-i priveşte pe studenţii negri. În general, a dispărut aşteptarea de a avea altceva decât un contact de rutină — de obicei extrem de politicos — în clasă sau în treburile din campus. E ciudat, în măsura în care rasa e mai puţin esenţială din punct de vedere spiritual decât religia, precum şi în măsura în care integrarea era atât scopul, cât şi practica negrilor în universităţi înainte de sfârşitul anilor '60, când erau mai puţini şi dificultăţile umane mai mari. Mai mult, e ciudat în măsura în care negrii par a fi singurul grup care a ales „etnicitatea" — descoperirea sau creaţia anilor '60 — ca pe o cale instinctivă. În acelaşi timp, a existat o abandonare progresivă din partea lor a credinţei sau interesului într-o „cultură" neagră distinctivă. Negrii nu împărtăşesc o anume experienţă morală sau intelectuală pozitivă; ei iau pe deplin parte la cultura comună, cu aceleaşi ţeluri şi gusturi ca toată lumea, dar o fac prin ei înşişi. Ei continuă să aibă sentimentul interior al separării provocat de excludere, când de fapt aceasta nu mai există efectiv. Creuzetul e pe foc, dar ei nu se topesc ca *toate* celelalte grupuri.

Există fireşte unele motive întemeiate, şi e dreptul oricărei părţi dintr-o comunitate mare, într-o societate pluralistă, să se separe. Dar mişcarea negrilor merge nu doar împotriva tendinţelor restului societăţii, tinzând să-i pună pe poziţii antagoniste, ci şi împotriva celor mai nobile cerinţe ale lor şi a tradiţiilor acestei ţări. Şi e legată de o periculoasă segregare a raselor în lumea intelectuală, unde nu poate exista o justificare pentru separatism şi unde idealul umanităţii comune trebuie să preva-

leze. Confruntările și indignările din domeniul politic s-au ancorat puternic în universitate. O parte din vină o poartă lipsa de convingere a universității în misiunea ei universalizatoare. De la sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial, în majoritatea universităților importante a existat un efort tot mai intens de a educa un număr crescând de negri, cu sincera credință americană că educația e bună și că includerea negrilor la cele mai înalte niveluri ale realizării intelectuale va fi decisivă în rezolvarea dilemei americane. Practic, nimeni nu a ezitat, și au existat discuții private dacă n-ar trebui, măcar la început, ca standardele să fie neoficial scăzute în cazul negrilor talentați, dar săraci, pentru a-i ajuta să recupereze decalajul. Oameni de calitate au avut opinii diferite în această chestiune, unii considerând că negrilor, de dragul exemplului pe care trebuiau să-l dea și al respectului față de sine, ar trebui să li se ceară cele mai înalte standarde de înfăptuire, în vreme ce alții au socotit că, de la o generație la alta, câștigurile aveau să fie tot mai substanțiale. Nici o persoană de bună-credință nu s-a îndoit că, într-un fel sau altul, lucrurile aveau să funcționeze, că ceea ce se întâmplase în materie de religie și naționalitate urma să se întâmple și în privința rasei. La apogeul mișcării pentru drepturi civice, a existat un sentiment de urgență referitor la admiterea în universitate a tot mai numeroși negri, care să demonstreze absența discriminării. Un semn al vremurilor a fost reapariția fotografiilor pe cererile de admitere, astfel încât negrii să fie identificați, după ce pozele fuseseră eliminate cu un deceniu mai devreme, astfel încât negrii să nu poată fi identificați. Rezultatele școlare din liceu și testele standardizate au început să fie criticate ca indicatori insuficienți ai talentului real. Dar scopul a rămas neschimbat — educarea studenților negri ca a tuturor celorlalți studenți și evaluarea lor potrivit acelorași standarde. Toată lumea era în continuare integrațională. Predomina convingerea că prea puțină energie fusese dedicată recrutării studenților negri talentați. Cornell, unde am predat mai mulți ani, a fost una dintre numeroasele instituții care a anunțat mari creșteri ale numărului studenților în scopul de a spori semnificativ procentul de

admitere a negrilor. Preşedintele universităţii, adăugând o turnură caracteristică, a anunţat că nu numai că vor fi căutaţi negri, dar vor fi găsiţi nu printre negrii privilegiaţi, ci în rândul celor din ghetourile marilor oraşe. La începutul anului universitar 1967, exista un număr mult mai mare de negri în campus şi, desigur, pentru a recruta atât de mulţi, în special negri săraci, standardele de admitere fuseseră modificate tacit şi drastic. Nu se făcuse nimic pentru a-i pregăti pe aceşti studenţi în vederea marilor provocări intelectuale şi sociale care-i aşteptau în universităţi. Cornell avea acum un mare număr de studenţi care erau în mod evident necalificaţi şi nepregătiţi, aşa că s-a confruntat cu o alegere inevitabilă: să-i pice pe majoritatea sau să-i treacă fără ca aceştia să fi învăţat. Moralismul şi relatările din presă au făcut prima opţiune intolerabilă; cea de a doua era parţial posibilă (pretindea un corp profesoral care să consimtă la acest lucru şi angajatori care, după absolvirea tinerilor, să se aştepte la incompetenţa lor şi s-o accepte) şi cumplit de ruşinoasă, atât pentru studenţii negri, cât şi pentru universitate. Însemna pur şi simplu că negrii erau recunoscuţi ca cetăţeni de categoria a doua.

„Puterea neagră" care a izbit universităţile ca un tsunami exact în acel moment a oferit o a treia cale. Integraţionismul era doar o ideologie pentru albi şi Unchiul Tom. Cine spune că ceea ce se predă în universităţi e adevărul, şi nu doar nişte mituri necesare sprijinirii sistemului de dominaţie? Studenţii negri sunt de categoria a doua nu pentru că ar fi slab pregătiţi, ci pentru că sunt siliţi să imite cultura albă. Relativismul şi marxismul au făcut credibilă o parte a acestei afirmaţii. Iar disconfortul vremurilor a făcut-o şi mai credibilă. Negrii trebuiau să fie mândri, iar universitatea putea să înveţe de la ei care-i sunt neajunsurile. O asemenea perspectivă era neîndoielnic atrăgătoare pentru puştii căzuţi victime manipulărilor universităţii. Cursurile dedicate studierii negrilor şi englezei folosite de aceştia, precum şi multe alte concesii au devenit o cale de ieşire din impas. Se trăgea nădejde că ele nu aveau să transforme radical universitatea sau scopurile educative ale studenţilor negri. Ele erau

percepute doar ca o îmbogățire a curriculumului. În realitate, aceasta a fost doar o scuză și permisul pentru un nou segregaționism care le permitea impresarilor albi să scape din situația dificilă în care intraseră singuri. Era deschisă calea prin care studenții negri să trăiască și să studieze experiența neagră, să se simtă confortabil în interiorul ei, mai degrabă decât să fie constrânși de învățarea accesibilă omului ca om.

Când studenții negri de la Cornell au devenit conștienți că puteau intimida universitatea și că nu erau doar studenți, ci parteneri de negociere în procesul de stabilire a ce este educația, au cerut concedierea negresei integraționiste încăpățânate și de modă veche care era decan-adjunct cu problemele studenților. În scurt timp, administrația a satisfăcut această cerere. Din acea clipă, au apărut diversele aranjamente conciliante cu care suntem acum atât de familiarizați.

Programele de studii ale negrilor au eșuat în mare parte deoarece lucrurile serioase din ele nu-i interesau pe studenți, iar restul erau prostii fără cap și coadă. Astfel, curriculumul universitar s-a reîntors la o normalitate neputincioasă. Dar s-a creat un soi de domeniu negru, nu chiar instituțional, însă acceptat, o umbră planând asupra vieții universitare: cote permanente de admitere, preferința acordată în sprijinul financiar, angajări motivate rasial în corpul profesoral, dificultatea de a nu da note de trecere negrilor și un sistem organizat care înregistra plângerile și sentimentul că drepturile le-au fost lezate. Peste tot ipocrizie, minciuni demne de dispreț despre ce se petrece și despre funcționarea întregii scheme. Acest mic imperiu negru și-a câștigat și își câștigă legitimitatea din pretinsul rasism care-l înconjoară și de care își apără supușii. Manifestările sale vizibile pot fi găsite în acele mese separate din cantine, care reproduc amenajările separate din sudul de tip „Jim Crow". La Cornell și în alte locuri, militanții negri au trebuit să-i amenințe cu represalii fizice — și chiar să treacă la înfăptuirea lor — pe studenții negri cu înclinații independente, pentru a fonda noul sistem. Acum, sistemul e rutină. Pentru majoritatea studenților negri, mersul la universitate reprezintă, prin urmare, o experiență diferită de

aceea a altor studenți, iar rezultatul educației e și el diferit. Studentul negru care dorește să fie doar student, evitând supunerea față de grupul negru, trebuie să plătească un preț foarte greu, fiindcă e judecat negativ de către colegii săi negri și deoarece comportamentul său e atipic în ochii albilor. Studenții albi s-au adaptat tacit și inconștient la presiunea de grup a negrilor, și trebuie să se readapteze la un negru care nu se autodefinește prin grup. El e dureros de conștient că mulți albi, cei de bună-credință, îl judecă după niște standarde speciale. Toate astea sunt descurajante. Ideea că universitatea consimte la imixtiunea în responsabilitatea ei primară de a oferi o oportunitate de educație celor capabili de educație ar trebui să fie o povară care apasă greu asupra conștiinței sale colective.

Acțiunea afirmativă instituționalizează acum cele mai rele aspecte ale separatismului. Fapt este că realizările studentului negru mediu nu le egalează pe cele ale studentului alb mediu din universitățile bune, și toată lumea o știe. Fapt e și că diploma universitară a unui student negru este și ea afectată, iar angajatorii se uită la ea cu suspiciune, sau devin complicii vinovați în tolerarea incompetenței. Partea cea mai rea este că studenții negri, dintre care majoritatea susțin avid acest sistem, îi urăsc consecințele. O stare de spirit formată în părți egale din rușine și resentiment i-a cuprins pe mulți studenți negri care sunt beneficiarii unui tratament preferențial. Nu le place că albii sunt în postura de a le face favoruri. Consideră că toată lumea se îndoiește de meritele lor, de capacitatea lor de a obține rezultate egale. Succesul lor devine discutabil în propriii ochi. Cei care sunt buni studenți se tem că sunt priviți ca și cei care nu învață, că scrisorile lor de acreditare câștigate cu greu nu sunt credibile. Sunt victimele unui stereotip, dar unul ales de conducerea neagră. Cei care nu sunt buni studenți, dar au aceleași avantaje ca și cei buni, vor să-și protejeze poziția, dar sunt obsedați de sentimentul că n-o merită. Asta le dă impulsul puternic de a evita asocierile strânse cu albii, care s-ar putea dovedi mai calificați decât ei și i-ar putea privi de sus. E preferabil să stea împreună între ei, așa încât aceste probleme subtile, dar dureroase să

nu iasă la suprafață. Nu e de mirare că politica extremistă neagră se bucură acum de un sprijin nemaiîntâlnit în trecut printre negrii din clasa de mijloc și superioară. Sursa comună care unea în trecut rasele la vârf a fost pângărită. Rațiunea nu se poate adapta la pretențiile vreunui tip de putere, iar societatea democratică nu poate accepta un alt principiu al realizării decât meritul. Așa cum am spus, studenții albi nu cred cu adevărat în justețea acțiunii afirmative, nu vor să aibă de a face cu faptele și se întorc fără să pomenească de asta spre societatea lor albă, sau mai degrabă — fiindcă există acum atât de mulți asiatici — non-neagră. Acțiunea afirmativă (cotele), cel puțin în universități, reprezintă sursa a ceea ce mă tem că este o deteriorare pe termen lung a relațiilor dintre rase în America.

Sexul

Contrar prejudecății populare că America este o națiune de oameni neintelectuali și antiintelectuali, unde ideile sunt în cel mai bun caz mijloace pentru atingerea scopurilor, America nu e de fapt decât o mare scenă pe care teoriile sunt jucate ca tragedia și comedia. Este un regim întemeiat de filozofi și de studenții lor. Întreaga materie recalcitrantă a istoricului *este* a cedat aici în fața practicului și filozoficului *ar trebui să fie*, așa cum datele naturale neșlefuite ale acestui continent sălbatic s-au supus umil jugului stiinței teoretice. Alte popoare sunt autohtone, fiind călăuzite de zeii locului. Când au decis și ele să urmeze principiile ai căror pionieri am fost, s-au poticnit stângace, incapabile să se desprindă grațios din trecuturile lor. Povestea noastră este marșul maiestuos și triumfal al principiilor libertății și egalității, dând sens la tot ce-am făcut sau facem. Aproape că nu există accidente; tot ce se petrece printre noi e o consecință a unuia dintre principiile noastre, sau a amândurora — un triumf asupra opoziției la ele, descoperirea unui înțeles nou în ele, o controversă cu privire la care dintre cele două are întâietate etc.

Am ajuns acum la unul dintre ultimele acte ale dramei noastre, informarea şi reformarea vieţii noastre celei mai intime de către principiile noastre. Sexul şi consecinţele sale — dragostea, căsătoria şi familia — au devenit în cele din urmă tema proiectului naţional, şi aici problema naturii, mereu prezentă, dar mereu reprimată în reconstrucţia omului cerută de libertate şi egalitate, devine insistentă. Pentru a intui sensul egalităţii, nu avem nevoie de sălbaticul geniu imaginativ al lui Aristofan, care în *Adunarea femeilor* născoceşte nişte cotoroanţe bătrâne îndreptăţite prin lege să fie satisfăcute sexual de tineri chipeşi, sau al lui Platon, care în *Republica* prescria exerciţii fizice în pielea goală pentru bărbaţi şi femei strânşi laolaltă. Nu trebuie decât să aruncăm o privire în jur, dacă avem ochi să vedem.

Schimbarea în relaţiile sexuale, care oferă acum o nesfârşită provocare ingenuităţii umane, a venit peste noi în două valuri succesive în ultimele două decenii. Primul a fost revoluţia sexuală; al doilea a fost feminismul. Revoluţia sexuală a mărşăluit sub stindardul libertăţii; feminismul sub cel al egalităţii. Deşi au mers mână în mână o vreme, diferenţele dintre ele le-au antagonizat în cele din urmă, aşa cum a spus Tocqueville că se va întâmpla întotdeauna cu libertatea şi egalitatea. Acest lucru este evident în cearta din jurul pornografiei, care opune dorinţa sexuală eliberată resentimentului feminist cu privire la stereotipare. Ne aflăm în faţa unui spectacol amuzant al pornografiei îmbrăcate în armura împrumutată de la luptele eroice pentru libertatea de expresie, şi folosind retorica miltoniană, care se războieşte cu feminismul, de curând drapat în faldurile moralităţii comunitare, slujindu-se de argumente asociate cu conservatorii care apără rolurile sexuale tradiţionale şi sfidând totodată o tradiţie autoritară în care era tabu să sugerezi vreo relaţie între ceea ce citeşte şi vede o persoană şi practicile sale sexuale. În fundal se află liberalii, frângându-şi nedumeriţi mâinile, fiindcă vor să favorizeze ambele tabere şi nu pot.

Eliberarea sexuală s-a prezentat ca o afirmare îndrăzneaţă a simţurilor şi un impuls natural incontestabil împotriva moştenirii puritane, a convenţiilor şi represiunilor societăţii, sus-

ținute de miturile biblice despre păcatul originar. De la începutul anilor '60, a existat o testare progresivă a limitelor expresiei sexuale, care s-au topit sau dispăruseră deja fără ca să-și fi dat seama cineva. Dezaprobarea manifestată de părinți și profesori față de dorința adolescenților de a dormi sau locui împreună a fost învinsă cu ușurință. Inhibițiile morale, teama de boală, riscul de graviditate, consecințele familiale sau sociale ale relațiilor sexuale premaritale și dificultatea de a găsi locuri în care să fie practicate — tot ce stătea în calea ei a dispărut deodată. Studenții, îndeosebi fetele, nu se mai rușinau să-și manifeste în public atracția sexuală, sau să-i dea curs. Tipurile de coabitare care erau periculoase în anii '20 sau *risqués* ori boeme în anii '30 și '40 au devenit la fel de normale precum calitatea de cercetaș. Spun „îndeosebi" fetele, fiindcă băieții au fost considerați dintotdeauna dornici de gratificații imediate, în vreme ce tinerele, din modestie, trebuiau să opună rezistență. O modificare sau o dispariție treptată a modestiei feminine a făcut noile aranjamente posibile. Însă, de vreme ce modestia se presupunea că este doar o convenție sau o obișnuință, n-a fost nevoie de nici un efort pentru a fi lăsată în urmă. Această emancipare a avut drept intenție și efect accentuarea diferenței dintre sexe. Relația sexuală urma să devină activitatea principală, așa că bărbații și femeile trebuiau să fie mai emfatic de sex masculin și feminin. Desigur, și homosexualii s-au emancipat, dar pentru majoritatea populației a fi liber și natural însemna obținerea satisfacției heterosexuale, sexe opuse făcute unul pentru celălalt.

Promisiunea imediată a emancipării sexuale era, pur și simplu, fericirea înțeleasă ca eliberare a unor energii acumulate de-a lungul mileniilor, în timpul nopții negre a represiunii, într-o gigantică și continuă bacanală. Cu toate acestea, leul care răgea în spatele ușii dulapului s-a dovedit a fi, când ușa a fost deschisă, o pisicuță domesticită. De fapt, văzută dintr-o lungă perspectivă istorică, eliberarea sexuală ar putea fi interpretată drept recunoașterea faptului că pasiunea sexuală nu mai reprezintă un pericol, și că e mai sigur să-i dăm frâu liber decât să riscăm o rebeliune prin reprimarea ei. I-am întrebat odată pe studenți

cum se face că nu cu mult timp în urmă părinții le spuneau fiicelor rebele: „Să nu ne mai calci pragul", în vreme ce acum rareori protestează când prietenii dorm în casa lor. O tânără foarte simpatică, foarte normală a răspuns: „Fiindcă nu e mare lucru." Asta spune totul. Lipsa de pasiune este consecința — sau revelația — cea mai frapantă a revoluției sexuale, și face generația tânără mai mult sau mai puțin de neînțeles pentru cei mai în vârstă.

În toate acestea, revoluția sexuală era exact ceea ce spunea că este — o eliberare. Dar o parte a asprimii naturii s-a afirmat sub convențiile spulberate: tinerii erau mai apți să profite de revoluție decât bătrânii, cei frumoși mai mult decât cei urâți. Vechiul văl al discreției avusese efectul de a face aceste avantaje naturale crude și inegal distribuite mai puțin importante în viață și căsătorie. Dar acum nu se mai încerca o aplicare a justiției egalitare în aceste chestiuni, ca în cazul bătrânelor ateniene din Aristofan, care, tocmai în virtutea aspectului lor dezgustător, aveau dreptul să se bucure de tinerii chipeși înaintea femeilor tinere și frumoase. Aspectele nedemocratice ale sexului liber erau compensate în modul nostru inocent și ușor ridicol: „Frumusețea se află în ochiul celui care privește", se predica mai energic decât înainte; industria cosmetică a cunoscut o mare înflorire; educația și terapia în stilul lui Masters și Johnson*, care promiteau orgasme frenetice fiecărui abonat, au devenit banale. Preferatul meu era un curs despre sexualitate pentru cei în vârstă oferit de un club local YMCA** și promovat la

---

* William Howell Masters, ginecolog, și Virginia Eshelman Johnson, psiholog — echipă de pionierat în domeniul sexualității umane, autori ai unor cărți de răsunet despre comportamentul sexual (*Human Sexual Response*, 1966, *Human Sexual Inadequacy*, 1970, *Homosexuality in Perspective*, 1979). (*N.t.*)

** *Young Men's Christian Association* — cea mai cuprinzătoare rețea de organizații nonprofit în serviciul comunității (creată la Londra în 1844, ca răspuns la condițiile sociale nesănătoase din marile orașe engleze de la sfârșitul Revoluției Industriale, și devenită extrem de populară în numeroase alte țări), care își propune să aplice principiile creștine prin programe vizând un trup și un spirit sănătoase. Ea se adresează tuturor, indiferent de credință, rasă, capacități intelectuale, vârstă sau venit. (*N.t.*)

radio cu sloganul „Folosește-o sau pierde-o". Erau vremuri când pornografia scăpase din frâu.

Feminismul, pe de altă parte, era, în măsura în care se prezenta drept emancipare, mai curând o emancipare de natură decât de convenții sau societate. Prin urmare era mai înverșunat, neerotic, mai degrabă un proiect abstract, pretinzând nu atât abolirea legii, cât instituirea legii și a activismului politic. Instinctul nu era suficient. Sentimentul negativ al închiderii într-o închisoare era prezent, dar ce se dorea, așa cum sugerase Freud, rămânea neclar. Limbajul programatic a deviat de la „a trăi natural" (cu referire la funcții corporale foarte precise) la termeni mai vagi precum „autodefinirea", „autorealizarea", „stabilirea priorităților", „modelarea unui stil de viață" etc. Mișcarea femeilor nu se bazează pe natură. Deși feminismul vede poziția femeilor ca un rezultat al educației, nu al naturii*, principala controversă este că biologia nu ar trebui să fie destin, iar biologia e cu siguranță naturală. Nu este de la sine înțeles — deși s-ar putea să fie adevărat — că rolurile femeilor sunt întotdeauna determinate de relațiile umane de dominare, ca acelea din sclavagism. Această teză pretinde să fie interpretată și argumentată, și nu e afirmată de dorințele trupești ale tuturor celor interesați, ca în cazul revoluției sexuale. Mai mult, se declară adeseori că de fapt *cucerirea* naturii de către știință — sub forma pilulei și a aparaturii electrocasnice — a făcut posibilă emanciparea femeii de cămin. Feminismul a adus neîndoielnic cu sine un permanent proces de ridicare și schimbare a conștiinței care începe în ceea ce reprezintă probabil o înclinație umană permanentă, cu siguranță una modernă — nostalgia după absența limitelor și a constrângerilor. Ca multe mișcări moderne care caută o dreptate abstractă, ea sfârșește prin a uita natura și a folosi forța pentru a remodela ființele umane în vederea obținerii acelei dreptăți.

---

* Joc de cuvinte intraductibil între *nurture* („a crește", „a educa", „a nutri", „a hrăni", „a alimenta"), care se referă la rolul tradițional matern și protector al femeii, și *nature* („natură"). (*N.t.*)

Feminismul este în acord cu — şi încurajează — multe elemente ale revoluţiei sexuale, dar le foloseşte în scopuri diferite. Libertinismul îngăduie ceea ce până şi Rousseau a numit cea mai mare plăcere. Dar transformând sexul în ceva accesibil, el poate trivializa, dezerotiza şi demistifica relaţiile sexuale. O femeie care îşi poate satisface cu uşurinţă dorinţele şi care nu-şi investeşte emoţiile în relaţii exclusive este eliberată de tirania psihologică a bărbaţilor, dedicându-se astfel unor lucruri mai importante. Feminismul a acţionat ca un sedativ asupra spiritului dionisiac al revoluţiei sexuale, aşa cum goliciunea din *Republica* lui Platon a dus nu la un mai mare desfrâu, ci la o regularizare şi manipulare lipsite de erotism ale dorinţei sexuale în scopuri publice. La fel cum fumatul şi băutul au învins condamnarea puritană doar pentru a se pomeni, după un scurt moment de libertate, sub ploaia atacurilor la fel de moralizatoare făcute în numele nu al lui Dumnezeu, ci al mult mai respectabilelor şi mai puternicelor concepte de sănătate şi siguranţă, tot astfel sexul a avut o scurtă zi însorită înainte de a fi strunit pentru a împăca sensibilitatea feministă. Ca popor, ne pricepem să nu ne facem pe plac, amânând plăcerea de dragul proiectelor care ne promit un bine viitor. În acest caz, proiectul învinge fenomene ca dominarea masculină, machismul, falocraţia, patriarhia etc., de care bărbaţii şi colaboratorii lor feminini par foarte ataşaţi, de vreme ce atâtea maşini de război trebuie montate împotriva lor.

Pasiunea sexuală masculină a devenit din nou păcătoasă, deoarece culminează în sexism. Femeile sunt transformate în obiecte, sunt violate de soţii lor sau de străini, sunt hărţuite sexual de profesori şi de angajatori la şcoală sau la muncă, iar copiii lor, pe care îi lasă la creşă sau grădiniţă ca să-şi urmeze carierele, sunt abuzaţi sexual de educatori. Toate aceste nelegiuiri trebuie sancţionate prin lege şi pedepsite. Care bărbat sensibil nu înţelege cât de periculoasă este pasiunea lui sexuală? Există poate cu adevărat păcatul originar? Bărbaţii nu au reuşit să citească detaliile Proclamaţiei de Emancipare. Noua interferenţă cu dorinţa sexuală este mai comprehensibilă, mai intensă, mai dificil de

evitat decât vechile convenții, a căror strânsoare a fost abia de curând slăbită. 14 iulie al revoluției sexuale a fost doar o zi între răsturnarea Vechiului Regim și instalarea Terorii. Noua domnie a virtuții, însoțită de propaganda neobosită de la radio, televizor și din presă, și-a avut propriul catehism, antrenând o examinare a conștiinței și a celor mai intime sentimente în căutarea urmelor de posesivitate, gelozie, protecție — toate lucrurile pe care bărbații obișnuiau să le simtă față de femei. Există, desigur, o multitudine de cenzori indignați echipați cu portavoci și tribunale inchizitoriale.

În centrul proiectului feminist se află suprimarea modestiei, punct în care revoluția sexuală a jucat un rol pregătitor critic, așa cum capitalismul, în schema lui Marx, a pregătit calea pentru socialism sfâșiind vălurile sacre din șarada cavalerilor feudali. Revoluția sexuală voia însă ca bărbații și femeile să fie trupește împreună, în vreme ce feminismul voia ca ei să se poată lesne înțelege unii cu alții, separat. Modestia, în vechea distribuție, era virtutea feminină fundamentală, oferind o gratificație în armonie cu procrearea și creșterea copiilor, ale căror risc și responsabilitate cădeau natural — adică biologic — în sarcina femeilor. Cu toate că modestia stânjenea acuplarea, rezultatul său a fost că o asemenea gratificație a devenit centrală într-o viață serioasă, consolidând delicata interacțiune dintre sexe, ceea ce face supunerea voinței la fel de importantă ca posesiunea trupului. Diminuarea sau suprimarea modestiei ușurează cu siguranță atingerea scopului dorinței — aceasta era intenția revoluției sexuale —, dar destramă totodată structura implicării și atașării, reducând sexul la lucrul în sine. Aici intră în scenă feminismul.

Modestia feminină extinde diferențierea sexuală de la actul sexual la întreaga viață. Îi face pe bărbați și femei întotdeauna bărbați și femei. Conștiința directeții reciproce, atracțiile și inhibițiile sale influențează fiecare act comun. Atâta vreme cât operează modestia, bărbații și femeile împreună nu sunt niciodată avocați sau piloți împreună. Mai au ceva în comun, întotdeauna potențial foarte important — scopuri ultime, sau, cum

spun ei, „scopuri în viață". Ce e mai important: câștigarea unui proces, pilotarea unui avion sau dragostea și familia? Ca avocați sau piloți, bărbații și femeile sunt la fel, utili scopului respectiv. Ca amanți sau părinți ei sunt foarte diferiți, dar legați intim prin împărtășirea scopului natural de continuare a speciei. Faptul că lucrează împreună ridică însă imediat chestiunea „rolurilor" și, prin urmare, a „priorităților", într-un mod care nu se pune în cazul bărbaților care lucrează împreună sau al femeilor care lucrează împreună. Modestia reamintește permanent legătura lor specială, formele ei exterioare și sentimentele interioare, care stau în calea liberei creații a sinelui sau a diviziunii tehnice a muncii din capitalism. Este o voce care repetă permanent că un bărbat și o femeie au de făcut împreună un lucru care e foarte diferit de ceea ce se găsește în piață, și de o mult mai mare importanță.

Iată de ce modestia este primul sacrificiu cerut de Socrate în *Republica* lui Platon pentru întemeierea unei cetăți în care femeile să aibă aceeași educație, să trăiască aceeași viață și să exercite aceleași meserii ca bărbații. Dacă diferența dintre bărbați și femei nu constă în determinarea scopurilor lor, dacă nu e mai semnificativă decât diferența dintre bărbații cu chelie și bărbații cu păr, atunci ei trebuie să se despoaie și să practice exerciții fizice împreună, așa cum făceau bărbații greci. Cu unele rezerve, feministele laudă acest pasaj din Platon și-l consideră ca pe o premoniție, fiindcă el culminează într-o absolută eliberare a femeilor de supunerea la căsătorie, graviditate și creșterea copiilor, care nu devin mai importante decât orice alt eveniment biologic necesar și temporar. Socrate oferă controlul nașterilor, avortul și creșele, precum și căsătoriile care durează o zi sau o noapte, cu unicul scop de a produce noi cetățeni viguroși care să alimenteze stocul cetății și de care aceasta urmează să se ocupe. El chiar adaugă infanticidul la lista înlesnirilor disponibile. O femeie nu va trebui probabil să cheltuiască mai mult timp sau efort în legătură cu copiii decât un bărbat în vindecarea unui caz de pojar. Doar atunci poate fi socotită o femeie potrivită din punct de vedere natural să facă aceleași

lucruri ca bărbații. Radicalismul lui Socrate se extinde la relația dintre părinte și copil. Cetățenii nu trebuie să-și cunoască propriii copii, căci, dacă ar fi să-i iubească mai mult decât pe alții, mijloacele prin care au apărut pe lume, acuplarea dintre acest bărbat și această femeie, ar fi învestite cu o semnificație specială. Atunci ne-am întoarce la familia privată și la tipurile de înrudire specifice acesteia.

Propunerea lui Socrate se referă mai ales la unul din cele mai problematice cazuri pentru cei care urmăresc un tratament egal pentru femei — armata. Cetățenii sunt războinici și, argumentează el, tot așa cum femeile pot fi eliberate de supunerea față de bărbați, ocupându-și locul alături de ei, bărbații trebuie eliberați de grijile lor tipice față de femei. Un bărbat nu trebuie să aibă mai multe scrupule în a omorî inamicul femeie care avansează decât dacă ar fi un bărbat, și nu trebuie să fie mai protector față de eroina care luptă în dreapta lui decât față de eroul din stânga. Oportunitate egală și risc egal. Singura preocupare este binele comun, și singura relație e cea cu comunitatea, evitând relațiile intermediare care tind să capete o viață proprie și despre care se credea odinioară că au rădăcini naturale în atracția sexuală și dragostea pentru propriii copii. Socrate rupe conștient în două pânza delicată a relațiilor dintre ființele umane, țesută din natura lor sexuală. Fără ea, izolarea indivizilor este inevitabilă. El explică felul în care tratamentul egal al femeilor necesită îndepărtarea înțelesului din vechiul tip de relații sexuale — fie ele bazate pe natură sau pe convenție — și o pierdere corespunzătoare a legăturilor umane rezultate din ele, pe care le înlocuiește cu binele comun al cetății.

În această lumină putem discerne conturul a ceea ce s-a petrecut recent la noi. Conservatorii care au fost încurajați de ultimele evoluții din interiorul mișcării femeilor greșesc dacă își închipuie că ei și mișcarea se află pe un teren comun. Desigur, ambele părți sunt împotriva pornografiei. Dar feministele sunt împotriva ei pentru că e o reminiscență a vechii relații de dragoste, care implica roluri sexuale diferențiate — roluri interpretate acum ca dependență și dominație. Pornografia de-

mistifică acea relație, lăsând doar componenta sexuală a relațiilor masculin–feminin, fără accesoriile lor erotice, romantice, morale și ideale. Ea alimentează și încurajează dorința bărbaților de a poseda femei, precum și satisfacerea fără restricții — chiar dacă sărăcită — a acesteia. Iată împotriva cărui fenomen se ridică antipornografele feministe — nu a înjosirii sentimentului sau a amenințării pe care o reprezintă la adresa familiei. De aceea exclud de la cenzură pornografia homosexuală. Ea nu e, prin definiție, un complice la dominarea femeilor de către bărbați, ba chiar ajută la subminarea ei. De fapt, feministele favorizează demistificarea rolului pornografiei. Ea demască adevărata natură a vechii relații. Scopul lor nu e să remistifice sistemele uzate, ci să accelereze accesul la domeniul libertății. Ele nu sunt pentru o revenire la vechile povești de dragoste, *Brief Encounter**, de pildă, care dădea farmec iubirii într-un stil demodat. Știu că acestea au murit, și nu șterg ultimele urme disperate, candide, semicriminale ale unui tip de dorință care nu-și mai găsește locul în lume.

Una e, totuși, să vrei să împiedici siluirea și brutalizarea femeilor pentru că modestia și puritatea ar trebui respectate, iar slăbiciunea lor protejată de bărbați responsabili, și alta să le aperi total de dorința masculină, astfel încât să poată trăi cum vor. Feminismul folosește moralismul conservator ca să înlesnească atingerea propriilor obiective. Este un demers înrudit cu — și parte din — fatala veche alianță dintre conservatorii și radicalii tradiționali, care a avut efecte atât de puternice mai bine de un secol. Ei nu aveau nimic în comun în afara urii lor față de capitalism, conservatorii privind în urmă la reînvierea tronului și altarului în diversele națiuni europene, și la pietate, iar radicalii privind înainte la societatea universală, omogenă, și la libertate — reacționarii și progresiștii uniți împotriva pre-

---

* Film din 1945, regizat de David Lean, care istorisește iubirea imposibilă dintre o casnică și un medic, ambii căsătoriți, care se întâlnesc o dată pe săptămână la cafeneaua gării unde s-au văzut accidental întâia dată. (*N.t.*)

zentului. Ei alimentează contradicțiile interne ale burgheziei. Desigur, fundamentaliștii și feministele pot colabora pentru adoptarea unor ordonanțe locale care să condamne obscenitatea, dar feministele procedează astfel ca să-și demonstreze ținta politică, continuându-și campania împotriva „drepturilor burgheze", apreciate, tristă constatare, de populația care vrea să vadă filme murdare sau cumpără echipamente cu care să-și pună în aplicare fantasme comic distorsionate. E îndoielnic că fundamentaliștii câștigă mare lucru din acest târg, pentru că el garantează victoria unei forțe morale în curs de afirmare, care este „antifamilie și antiviață". Priviți numai cum își unesc forțele în problema avortului! Oamenii care se uită la filme pornografice, pe de altă parte, sunt întotdeauna măcar puțin rușinați și câtuși de puțin dornici s-o apere ca atare. Cel mult, ei trâmbițează — slab și incert — sanctitatea Constituției și a Primului Amendament, ai căror apărători speră să fie socotiți. Ei nu amenință, în principiu, nimic.

În mod similar, unii conservatori sunt încurajați de recenta discuție feministă despre diferențele dintre bărbați și femei și despre împlinirea specială reprezentată de „calitatea de părinte", subiecte interzise în etapele timpurii ale mișcării, când drepturile egale constituiau tema principală. Totuși, această discuție a devenit posibilă tocmai datorită succesului acelor etape timpurii. Poate că există într-adevăr o natură feminină sau un sine feminin, dar ele au fost definitiv eliberate din ancorarea lor teleologică. Natura feminină nu se află într-o relație mutuală cu natura masculină, și ele nu se definesc una pe alta. Organele sexuale masculin și feminin însele nu prezintă acum un scop mai evident decât pielea albă și neagră, nu sunt mai natural îndreptate unul spre celălalt decât stăpânul alb și sclavul negru, sau așa se spune. Femeile au o structură fizică diferită, dar pot face din ea ce doresc — fără să plătească vreun preț. Natura feminină este un mister care trebuie descifrat pe cont propriu, lucru posibil pentru că pretenția masculină asupra ei a fost învinsă. Faptul că există astăzi o atitudine pozitivă față de naștere nu implică vreun impuls sau constrângere

naturală de a stabili ceva precum paternitatea tradițională care să completeze maternitatea. Copiii trebuie avuți în funcție de dorința femeii, cu sau fără tați, care nu trebuie să stea în calea liberei dezvoltări a mamei. Oricum, copiii au fost dintotdeauna — și încă mai sunt — mai mult ai mamei. Nouăzeci la sută sau mai mult dintre copiii ai căror părinți au divorțat stau cu mamele lor, a căror miză predominantă a fost subliniată de cererile feministe și, în consecință, de o raționalizare factice a iresponsabilității masculine. Așa că avem reproducerea fără familie — dacă familia include prezența unui mascul care să aibă vreo funcție definită. Întoarcerea la maternitate ca ideal feminist nu e posibilă decât pentru că feminismul a triumfat asupra familiei așa cum era ea cunoscută odinioară, iar libertatea femeilor nu va fi limitată de ea. Nimic din toate astea nu înseamnă o întoarcere la valorile familiei și nici nu prevestește ceva bun pentru familie ca instituție, deși înseamnă că femeile au devenit mai libere să se reconcilieze cu complexitatea situației lor.

Concubinajul dificil dintre revoluția sexuală și feminism a produs o ciudată tensiune în care toate constrângerile morale care guvernau natura au dispărut, dar la fel s-a întâmplat și cu natura însăși. Frenezia eliberării s-a evaporat totuși, fiindcă e neclar ce anume a fost eliberat sau dacă nu cumva asupra noastră apasă noi și mai oneroase responsabilități. În acest punct ne întoarcem la studenți, pentru care totul e nou. Nu sunt siguri ce simt unul față de altul și nimeni nu le spune ce au de făcut cu ceea ce simt.

Studenții despre care vorbesc sunt conștienți de toate alternativele sexuale, le-au introdus foarte devreme în viața lor și simt că toate actele sexuale care nu implică vătămarea reală a altora sunt licite. Ei nu consideră că ar trebui să se simtă vinovați sau rușinați în legătură cu sexul. În școală li s-a predat educația sexuală, de tipul „lăsați-i să decidă singuri valorile în legătură cu faptele biologice", dacă nu chiar de tipul „opțiuni și orientări". Trăiesc într-o lume unde sunt înconjurați de cele mai explicite discuții și descrieri ale sexului. Nu se tem prea tare de bolile ve-

nerice.[1] Mijloacele contraceptive și avortul le-au stat la dispoziție încă din pubertate. Pentru marea majoritate, relațiile sexuale au constituit o parte normală a vieților lor înainte de a merge la universitate, fără să se teamă de stigmatizarea socială sau de o opoziție parentală energică. Relațiile fetelor cu băieții au fost mai puțin supravegheate ca niciodată. Nu sunt de-a dreptul păgâne, dar există o familiaritate nepăsătoare cu trupurile altora și o mai mică inhibiție cu privire la folosirea propriului corp pentru o gamă largă de scopuri erotice. Nu se pune un preț special pe virginitatea proprie sau a partenerilor. Se presupune că au mai fost și alții înainte și — lucru incredibil pentru cei mai în vârstă — asta nu pare să-i deranjeze, chiar dacă pe această bază se pot face predicții pentru viitor. Nu sunt promiscui ori împătimiți ai orgiilor sau sexului ocazional, așa cum se credea. În general, au câte o legătură pe rând, dar majoritatea au avut mai multe una după alta. Sunt obișnuiți cu căminele mixte. Mulți trăiesc împreună, fără să se aștepte la vreo căsătorie. E doar un aranjament convenabil. Nu sunt cupluri în sensul de-a avea un simulacru de căsătorie sau un stil de viață diferit de al altor studenți care nu sunt atașați unul de altul în prezent. Sunt colegi de cameră, așa se numesc unul pe celălalt, cu sexul și utilitățile incluse în chirie. Orice obstacol în calea relațiilor sexuale dintre persoane tinere necăsătorite a dispărut, și aceste relații au devenit o rutină. Străinilor de pe altă planetă cel mai frapant li s-ar părea că pasiunea sexuală nu mai include iluzia eternității.

Bărbații și femeile s-au obișnuit acum să trăiască în același fel, să studieze aceleași lucruri și să aibă în privința carierei așteptări identice. Nici unui bărbat nu i-ar trece prin minte să ridiculizeze o viitoare studentă la medicină sau drept, sau să creadă că aceste domenii nu sunt potrivite pentru femei, sau să afirme că o femeie ar trebui să pună familia mai presus de

---

[1] Rămâne de văzut ce efecte va avea SIDA. Valul de publicitate în legătură cu herpesul, de acum câțiva ani, aproape că n-a avut nici un fel de efect psihologic perceptibil.

carieră. Facultățile de drept și de medicină sunt pline de femei, iar procentajul lor începe să se apropie de proporția din populația generală. Există foarte puțină ideologie sau feminism militant la majoritatea femeilor, fiindcă nu au nevoie de el. Vocile stridente sunt prezente și se bucură de atenție în ziarele universității și în consiliile studențești. Dar bătălia a fost deja câștigată. Studentele nu se simt în general discriminate sau disprețuite pentru aspirațiile lor profesionale. Economia le va absorbi, iar așteptările lor sunt tot mai mari. Nu au nevoie de protecția NOW* mai mult decât media femeilor, care constată că o duc cel puțin la fel de bine sub președinția lui Reagan ca sub aceea a lui Carter. Din punct de vedere universitar, studenții sunt confortabil unisexuali; se întorc la sexualitatea dual doar pentru actul sexual. Sexul nu mai are o agendă politică în universități, decât printre homosexuali, care nu sunt întru totul satisfăcuți cu situația lor. Dar faptul că există o prezență homosexuală deschisă, cu drepturi cel puțin formal recunoscute de autoritățile universitare și de aproape toți studenții, ne spune multe despre actuala viață universitară.

Astăzi, studenții consideră, pe bună dreptate, că sunt beneficiarii progresului. Manifestă un anume dispreț blajin față de părinții lor, îndeosebi față de bietele lor mame, fără experiență sexuală și lipsite de o profesie care să fie luată la fel de în serios ca aceea a taților lor. Experiența sexuală superioară a fost întotdeauna unul din avantajele palpabile pe care părinții și profesorii le-au avut în raport cu tinerii dornici să pătrundă misterele vieții. Dar acum nu mai e cazul, iar studenții nu mai cred că lucrurile stau astfel. Zâmbesc în tăcere atunci când profesorii încearcă să-i șocheze sau să le vorbească explicit despre viață, într-un fel care odinioară trezea atât de eficient atenția generațiilor mai inocente de studenți față de vorbele celor mai în vârstă. Freud și D. H. Lawrence sunt foarte demodați. Mai bine s-o lăsăm baltă.

---

* National Organization for Women (Organizația Națională a Femeilor). (*N.t.*)

Și mai puțin se așteaptă studenții să învețe ceva din literatura veche, care de la Grădina Raiului încoace a făcut din acuplare o afacere foarte tenebroasă și complicată. Dacă stăm și ne gândim, studenții de azi se miră de ce atâta zarvă în jurul acestei chestiuni. Mulți cred că frații și surorile lor mai mari au descoperit sexul, așa cum îl știm acum, în anii '60. Am fost impresionat de niște studenți care, la un curs despre *Confesiunile* lui Rousseau, au fost uluiți să afle că a trăit în concubinaj cu o femeie în secolul al XVIII-lea. De unde i-o fi venit ideea asta?

Există, desigur, o literatură care afectează profund o generație, dar nu prezintă nici un interes pentru următoarea, fiindcă tema ei centrală s-a dovedit efemeră, în vreme ce marea literatură abordează probleme permanente ale omului. Piesa *Strigoii*, de Ibsen, și-a pierdut toată forța în ochii tinerilor în clipa în care sifilisul a încetat să mai fie o amenințare. Aristotel ne învață că mila pentru soarta altora pretinde ca același lucru să ni se întâmple și nouă. Acum însă, lucrurile care li se întâmplau odinioară oamenilor, cel puțin în relațiile dintre sexe, nu li se mai întâmplă studenților. Și trebuie să începem să ne întrebăm dacă există pentru ei vreo literatură permanentă, fiindcă nu li se pare c-ar exista probleme permanente. Așa cum am sugerat mai devreme, avem de a face cu prima generație pe deplin istorică și istoricizată, nu doar în teorie, ci și în practică, iar rezultatul nu e cultivarea simpatiei față de vremurile și locurile îndepărtate, ci mai degrabă un interes exclusiv față de ei înșiși. Anna Karenina și Madame Bovary sunt adultere, dar cosmosul nu mai e revoltat de faptele lor. Astăzi, Annei i-ar fi încredințat fiul, în cadrul unui divorț cu acordul ambelor părți aranjat de familia Karenin. Toate romanele romantice care descriu bărbați și femei foarte diferiți, senzualitatea lor fierbinte, sublimată, și insistența pusă pe caracterul sacru al legăturilor matrimoniale pur și simplu nu mai vorbesc despre o realitate care să-i privească pe tinerii de azi. Aceeași soartă o au Romeo și Julieta, care trebuie să lupte cu împotrivirea părinților, Othello și gelozia lui, sau neprihănirea păstrată cu grijă de Miranda. Sfântul Augustin, așa

cum mi-a spus un seminarist, avea inhibiții sexuale. Și să nu mai vorbim despre Biblie, unde fiecare *nu* e acum un *da*. Cu excepția lui Oedip, poate, s-au dus cu toții, plecând în compania modestiei.

Când tinerii de astăzi întâmpină probleme mari în așa-numitele — odinioară — relații sexuale, nu le pot găsi originea în vreo ambiguitate morală din natura sexuală a omului. Firește, această eroare aparține trecutului.

Separarea

Civilizația ne-a adus, după câte se pare, în punctul de plecare, înapoi la starea de natură despre care ne vorbeau Părinții Fondatori ai gândirii moderne. Dar acum ea nu mai e prezentă în retorică, ci în realitate. Cei care ne-au predicat pentru prima oară despre starea de natură o propuneau ca pe o ipoteză. Eliberați de toate atașamentele convenționale față de religie, țară și familie pe care le aveau, cum puteau oamenii să trăiască și să reconstruiască liberi acele atașamente? Era un experiment menit să-i facă pe oameni să recunoască lucrurile de care le pasă cu adevărat, angajându-și loialitățile pe baza acestei griji. Dar un tânăr de azi — ca să exagerăm puțin — începe de fapt *de novo*, fără datele sau imperativele pe care le-ar fi avut până mai ieri. Țara lui îi cere foarte puțin și îi oferă din plin, religia reprezintă pentru el o chestiune de alegere absolut liberă — iată ceva cu adevărat proaspăt! —, la fel relațiile lui sexuale. El poate alege acum, dar își dă seama că nu mai are o rațiune suficientă ca să aleagă și care să fie mai mult decât un capriciu, care să fie imperativă. Reconstrucția se dovedește imposibilă.

Starea de natură ar trebui să culmineze într-un contract, care alcătuiește din indivizi o societate. Un contract pretinde nu doar un interes comun între părțile contractante, ci și o autoritate care să asigure înfăptuirea sa de către ei. În absența celui dintâi, nu există nici o relație; în absența celei din urmă, nu poate exista încredere, doar suspiciune. În starea de natură privind prietenia

și dragostea astăzi, există o îndoială legată de ambele, iar rezultatul este o nostalgie după dispărutul temei comun, numit rădăcini, fără mijloacele de a-l recupera, precum și timiditate și autoprotecție în asocieri care nu sunt garantate nici de natură, nici de convenție. Sentimentul răspândit că dragostea și prietenia sunt arbitrare, poate aspectul cel mai notabil al actualului sentiment de arbitrarietate, i-a făcut să se abandoneze unei idei mult mai personale și mai vagi de angajament, acea alegere în gol a cărei cauză rezidă doar în voință sau în sine. Tinerii vor să-și ia niște angajamente, ceea ce constituie sensul vieții, fiindcă dragostea și natura nu sunt suficiente. Despre asta vorbesc, dar sunt bântuiți de conștiința faptului că discuțiile nu înseamnă prea mult și că angajamentele sunt mai ușoare decât aerul.

La originea învățăturilor moderne despre drepturile naturale, libertatea și egalitatea erau niște principii politice menite să aducă deopotrivă justiție și eficiență relațiilor dintre conducători și cei conduși, care în ordinea convențională erau constituite din pretinsele drepturi oferite de putere, bogăție, tradiție, vârstă sau naștere. Relațiile dintre rege și supus, stăpân și sclav, lord și vasal, patrician și plebeu, bogat și sărac s-au dovedit a fi create numai de om, așadar lipsite de necesitate morală, cu excepția consimțământului părților, devenit singura sursă de legitimitate politică. Societatea civilă urma să fie reconstruită pe temeiul natural al umanității comune a omului. Atunci avea să fie evident că toate relațiile sau înrudirile din cadrul societății civile depindeau de liberul consimțământ al indivizilor. Totuși, relațiile dintre bărbat și femeie, părinte și copil sunt mai naturale și mai puțin convenționale decât relațiile dintre conducători și cei conduși, mai ales dacă ele sunt înțelese potrivit învățăturilor moderne despre drepturile naturale. Ele nu pot fi pur și simplu înțelese ca relații contractuale, ca rezultând din acte de libertate umană, fiindcă și-ar pierde atunci caracterul și s-ar dizolva. Ele par în schimb să constrângă acea libertate, să argumenteze împotriva liberelor aranjamente prin consimțământ dominante în ordinea politică. Dar e greu de susținut că natura prescrie și totodată nu prescrie anumite relații în societatea civilă. Transformarea

radicală a relațiilor dintre bărbați și femei sau părinți și copii a fost consecința inevitabilă a succesului noii politici a consimțământului.

Trebuie spus, exagerând puțin lucrurile, că primii profesori ai stării de natură au acordat puțină atenție teleologiei naturale a sexului, fiindcă erau preocupați mai ales de analizarea falselor aparențe ale teleologiei în aranjamentele politice existente. (Înțeleg prin teleologie doar ceea ce este evident, observația cotidiană și sentimentul lucrurilor făcute cu un scop anume, care se poate dovedi iluzoriu, dar care călăuzește de obicei viața umană, de tipul faptelor pe care le observă oricine în procesul reproductiv.) Hobbes și Locke și-au folosit marele talent pentru a discredita miturile conducerii care protejau regimurile corupte și egoiste, ca povestea lui Menenius:

> Se zice că de mult s-a răsculat
> În contra burții fiecare membru;
> O-nvinuiau că, leneșă, la mijloc
> Stă toată ziua fără să muncească,
> Bucatele înghite, făr' să miște
> Ca celelalte membre ce privesc,
> Ascultă, cugetă, vorbesc, merg, simt,
> Și sprijinindu-se unul pe altul,
> Întregul trup îl țin în bună stare.
> Dar burta a răspuns [...]
> Disprețui pe membrele rebele
> Că nu știau ce-i aparține ei,
> Așa cum voi cârtiți că senatorii
> Nu sunt ca voi [...]
> „Prieteni dintr-un trup,
> E-adevărat că eu primesc întâia
> Întreaga hrană ce vă ține-n viață.
> E drept să fie-așa: eu sunt hambarul
> Și atelierul corpului întreg.
> Gândiți-vă: prin sângele din vine
> Trimit ce e trebuincios să aibă

Și curtea, inima, și-naltul tron,
Unde domnește creierul, stăpânul.
Prin coridoare lungi și prin cotloane
Câte cuprinde trupul, se strecoară
Sucul cerut de nervul cel mai tare,
De vâna cea mai fină. [...]
...Dacă toate
N-ar recunoaște ce îmi sunt datoare,
Ușor mi-ar fi s-arăt că tuturora
Doar lamura le-am dat și mi-a rămas
O pleavă vânturată." [...]
Senatul Romei este bunul pântec,
Voi sunteți mădularele rebele.
Știți voi prin câte griji i-e dat să treacă?
De-ați cugeta la binele obștesc,
Ușor v-ar fi s-aflați că el ne vine
Mereu de la Senat, nu de la voi.
(Shakespeare, *Coriolan*, actul I, scena 1)*

În locul unei asemenea poveşti „organice", ei au oferit o relatare rațională a legitimității care făcea din fiecare individ judecătorul intereselor sale, dându-i dreptul să aleagă conducători obligați să-l protejeze, abătându-se de la obiceiurile de gândire și simțire care le permiteau patricienilor, sub pretextul binelui comun, să folosească plebea pentru propriile scopuri lacome. Hobbes și Locke confereau plebei drepturi egale la egoism. Cei conduși nu sunt călăuziți de natură spre conducători, după cum nici conducătorii nu se preocupă, în mod natural, doar de binele celor conduși. Conducătorii și cei conduși pot ajunge la un acord prin care interesele separate ale fiecăruia sunt protejate. Dar ei nu sunt niciodată una, împărtășind același țel înalt, ca organele din corpul lui Menenius. Nu există un corp politic,

* Vezi William Shakespeare, *Coriolan*, ediție bilingvă, versiunea românească de Tudor Vianu, Editura Pandora, Târgoviște, 2000, pp. 13, 15. (*N.t.*)

ci doar indivizi care se reunesc voluntar şi se pot separa voluntar fără să se mutileze ei înşişi.

Hobbes şi Locke presupuneau că, deşi ordinea politică era constituită din indivizi, unităţile subpolitice ramâneau în mare parte neafectate. Într-adevăr, ei contau pe faptul că familia, ca intermediar între individ şi stat, avea să înlocuiască parţial ceea ce se pierdea în pasionantul ataşament faţă de stat. Dragostea imediată şi demnă de încredere a cuiva faţă de proprietatea sa, nevastă şi copii poate contrabalansa mai eficient egoismul pur individual decât dragostea distantă şi abstractă faţă de ţară. Mai mult, grija faţă de siguranţa propriei familii este un motiv puternic de loialitate faţă de stat, care-i protejează. Naţiunea văzută ca o comunitate de familii este o formulă care până nu de mult funcţiona foarte bine în Statele Unite. Totuşi, nu e deloc sigur că această soluţie e viabilă pe termen foarte lung, fiindcă există aici două perspective contrarii asupra naturii. Şi, aşa cum ne-au învăţat dintotdeauna filozofii politici, cea care are autoritate într-un regim politic îi va influenţa în cele din urmă părţile. Din perspectiva contractului social, natura nu are nici un cuvânt de spus despre relaţii şi ierarhie; în vechea concepţie, parte şi fragment din vechea filozofie politică, natura este prescriptivă. Oare relaţiile dintre bărbaţi şi femei şi dintre părinţi şi copii sunt determinate de impulsul natural sau reprezintă rezultatul alegerii şi consimţământului? În *Politica* lui Aristotel, relaţiile de familie subpolitice sau prepolitice indică necesitatea conducerii politice şi sunt perfecţionate de ea, în vreme ce în învăţăturile stării de natură conducerea politică este derivată în întregime din nevoia de protecţie a indivizilor, ocolind complet relaţiile lor sociale. Avem de a face cu actori politici sau cu bărbaţi şi femei? În primul caz, persoanele sunt libere să construiască orice relaţii vor unele cu altele; în al doilea caz, înaintea oricărei alegeri, un cadru preexistent determină în bună măsură relaţiile bărbaţilor şi femeilor.

Există trei imagini clasice ale comunităţii politice care clarifică această chestiune. Prima este corabia statului, care e una dacă trebuie să se afle întotdeauna pe mare, şi cu totul altceva

dacă trebuie să acosteze într-un port, iar pasagerii pleacă fiecare în drumul lui. În cele două cazuri ei gândesc foarte diferit unul despre altul și despre relația lor pe corabie. Primul caz e cel al cetății antice; cel de al doilea, statul modern. Celelalte două imagini sunt turma și stupul, care se opun. Turma poate că are nevoie de un păstor, dar fiecare animal paşte pentru sine și poate fi cu ușurință separat de rest. În stup, în schimb, există albine lucrătoare, trântori și o regină; există o diviziune a muncii și un produs în vederea căruia muncesc cu toții în comun; separarea de stup echivalează cu dispariția. Turma este modernă, stupul — antic. Desigur, nici una dintre imagini nu reprezintă o descriere fidelă a societății umane. Oamenii nu sunt nici atomi, nici părți ale unui trup. Dar tocmai de aceea trebuie să existe asemenea imagini, de vreme ce pentru oamenii rudimentari aceste chestiuni nu reprezintă un subiect de discuție sau deliberare. Omul este ambiguu. În comunitățile cele mai impermeabile, cel puțin din timpul lui Ulise, există ceva în om care vrea să iasă în afară și simte că dezvoltarea lui e mărginită de faptul că e doar o parte a unui întreg, mai degrabă decât un întreg în sine. Iar în situațiile cele mai libere și mai independente oamenii tânjesc după atașamente necondiționate. Tensiunea dintre libertate și atașament și tentativele de a obține imposibila unire a celor două constituie condiția permanentă a omului. Dar în regimurile politice moderne, unde drepturile precedă îndatoririle, libertatea are fără doar și poate întâietate față de comunitate, familie și chiar natură.

Spiritul acestei alegeri trebuie să pătrundă inevitabil în toate detaliile vieții. Ambiguitatea omului este bine ilustrată de pasiunea sexuală și sentimentele care o însoțesc. Sexul poate fi tratat ca o plăcere cu care bărbații și femeile fac ce vor, urmând sau respingând îndemnurile sale, gustându-i sau nu formele, decizând liber importanța sau lipsa sa de importanță în viață. Ca atare, cel puțin potrivit unor gânditori ca Hobbes și Locke, sexul ar trebui să acorde prioritate necesității naturale obiective, imperativelor amorului-propriu sau instinctului de conservare. Or, sexul poate fi imediat constitutiv unei întregi legi a vieții căreia instinctul de autoconservare îi este subordonat și în care dragostea, căsă-

toria şi creşterea copiilor reprezintă lucrul cel mai important. Nu poate fi ambele. Direcţia în care ne îndreptăm este evidentă.

Nu e cu totul corect să spunem că omenirea, în ansamblul ei, este capabilă să trateze sexul ca pe o chestiune de liberă alegere, care nu ne obligă iniţial faţă de alţii. Într-o lume în care baza naturală a diferenţierii sexuale s-a prăbuşit, această alegere este la îndemâna bărbaţilor, mai puţin a femeilor. Bărbatul, în starea de natură, fie în cea de la început, fie în cea pe care o avem acum, poate pleca după un contact sexual fără să se mai gândească vreodată la el. Dar o femeie poate avea un copil şi, de fapt, aşa cum devine tot mai limpede, poate vrea să aibă un copil. Sexul poate fi un lucru indiferent bărbaţilor, dar nu poate fi aşa pentru o femeie. Aceasta e ceea ce s-ar putea numi drama femeii. Modernitatea a promis că toate fiinţele umane vor fi tratate în mod egal. Femeile au luat în serios acea promisiune şi s-au răzvrătit împotriva vechii ordini. Dar, în vreme ce ele au reuşit, şi bărbaţii au fost eliberaţi de vechile lor constrângeri. Iar femeile, eliberate acum şi cu cariere egale, constată că încă mai doresc copii, dar n-au o bază pentru a pretinde ca bărbaţii să le împărtăşească dorinţa de-a avea copii sau să-şi asume o responsabilitate în privinţa lor. Aşa că natura trage mai greu în balanţă pentru femei. În vechea ordine, ele erau subordonate bărbaţilor şi dependente de aceştia; în noua ordine, ele sunt izolate, au nevoie de bărbaţi, dar nu pot conta pe ei, şi sunt împiedicate în libera dezvoltare a individualităţii lor. Promisiunea modernităţii nu a fost cu adevărat înfăptuită pentru femei.

Decăderea fundamentului natural al relaţiilor familiale în general nu a fost anticipată şi pregătită de primii gânditori moderni. Dar ei au sugerat o anumită reformă a familiei, reflectând îndepărtarea de constrângerile datoriei, evoluţia spre punerea accentului pe acele elemente ale familiei care puteau fi înţelese ca derivând din expresia liberă a sentimentului personal. La Locke, autoritatea paternă e transformată în autoritate parentală, o respingere a dreptului natural sau divin al tatălui de a domni, şi anume permanent, în favoarea dreptului unui tată şi al unei mame de a-şi îngriji copiii atâta vreme cât au nevoie de îngrijire, de

dragul libertății copiilor — iar copilul va recunoaşte imediat, când ajunge la maturitate, că a fost spre binele său. Nu rămâne nimic din venerația față de tată ca simbol al divinității pe pământ, ca purtător incontestabil al autorității. Mai curând, fiii şi fiicele vor calcula că au beneficiat de pe urma îngrijirii părinților, care i-a pregătit pentru libertatea de care se bucură, şi vor fi recunoscători, deşi nu au o datorie reciprocă, cu excepția cazului în care vor să ofere un model plauzibil de conduită pentru propriii lor copii față de ei. Ei pot, dacă vor, să-şi asculte tatăl pentru a-i moşteni averea, dacă are una, şi de care acesta poate dispune după bunul plac. Din punctul de vedere al copiilor, familia îşi menține valabilitatea pe baza principiilor moderne, iar Locke pregăteşte calea pentru familia democratică, atât de mişcător descrisă de Tocqueville în *Despre democrație în America.*

Toate bune şi frumoase până aici. Copiii sunt reconciliați cu familia. Dar mi se pare că problema constă în motivul pentru care părinții se îngrijesc de copiii lor. Copiii le pot spune părinților: „Sunteți puternici, iar noi slabi. Folosiți-vă puterea ca să ne ajutați. Sunteți bogați, noi săraci. Cheltuiți-vă banii pe noi. Sunteți înțelepți, noi ignoranți. Învățați-ne." Dar de ce ar vrea mama şi tata să facă atâtea sacrificii fără nici o răsplată? Poate că grija părintească este o datorie, sau viața de familie oferă mari bucurii. Dar nici una, nici alta nu reprezintă un motiv concludent atunci când domnesc drepturile şi autonomia individuală. Copiii au o nevoie necondiționată de ajutorul părinților — şi-l primesc indiscutabil; nu se poate spune acelaşi lucru despre părinți.

Locke credea — şi evenimentele din vremurile noastre par să-i confirme credința — că femeile manifestă un ataşament instinctiv față de copii, care nu poate fi explicat ca egoism sau calcul. Ataşamentul dintre mamă şi copil este poate singura legătură socială incontestabilă. Nu e întotdeauna eficientă şi poate, cu efort, să fie suprimată, dar reprezintă întotdeauna o forță. Asta vedem azi. Cum rămâne cu tatăl? Poate că îi place să-şi imagineze propria-i eternitate prin generațiile care pornesc din el. Dar e numai un act de imaginație, care poate fi atenuat de alte griji şi calcule, precum şi prin pierderea credinței în continua-

rea numelui său pe termen lung în condițiile schimbătoare ale democrației. Inevitabil, prin urmare, s-a înțeles că e misiunea femeii să-l prindă și să-l țină pe bărbat prin farmecele și vicleșugurile ei, pentru că, de la natură, nimic altceva nu l-ar face să-și abandoneze libertatea în favoarea grelelor îndatoriri ale familiei. Dar femeile nu mai sunt dornice s-o facă și consideră, pe bună dreptate, că situația aceasta nu e corectă, potrivit principiilor care ne guvernează. Astfel că cimentul care lega familia s-a fărâmițat. Nu copiii sunt cei care se desprind; părinții sunt cei care-i abandonează. Femeile nu mai vor să-și ia angajamente necondiționate și perpetue în termeni inegali și, indiferent ce-ar spera, nimic nu-i poate face în mod eficient pe majoritatea bărbaților să împartă în mod echitabil responsabilitățile nașterii și creșterii copiilor. Rata divorțului nu e decât cel mai frapant simptom al acestei dezmembrări.

Nimic din toate astea nu rezultă din anii '60, sau din apelul la vanitatea masculină început de publicitate în anii '50, sau din oricare alte evenimente superficiale ale culturii pop. Cu mai bine de două sute de ani în urmă, Rousseau a văzut alarmat semințele dezmembrării familiei în societatea liberală, și a dedicat o mare parte a geniului său încercării de a corecta acest fenomen. El a constatat că legătura critică dintre bărbat și femeie era ruptă de individualism, și și-a canalizat eforturile, teoretice și practice, încurajând în ei dragostea romantică, pasionată. Dorea să reconstruiască și să întărească acea legătură, stânjenită anterior de acum discreditatele regulamente civice și religioase, pe temeiul modern al dorinței și consimțământului. El a retrasat tabloul naturii care devenise un palimpsest sub acțiunea abrazivă a criticii moderne și i-a îndemnat pe bărbați și femei să-i admire ordinea teleologică, mai precis complementaritatea dintre cele două sexe, care angrenează și pun în mișcare mașina vieții, fiecare fiind diferit și având nevoie de celălalt, din adâncurile trupului până în înalturile sufletului. El a opus abandonarea în voia sentimentelor și a imaginației dragostei idealizate calculului interesului individual. Rousseau a inspirat un întreg gen de romane și poezii, care a supraviețuit frenetic mai bine de un secol, coexistând cu scrierile lui Bentham și Mill, care se stră-

duiau să omogenizeze sexele. Întreprinderea sa a avut cea mai mare semnificație, deoarece comunitatea umană era în pericol. În esență, el le convingea pe femei să fie, în deplină libertate, diferite de bărbați și să-și asume povara de-a intra într-un contract pozitiv cu familia, aflat în opoziție cu un contract negativ, individual și autoprotector cu statul. Tocqueville a abordat această temă, a descris absoluta diferențiere a funcțiilor soțului și soției și a stilurilor de viață din familia americană, și a atribuit succesul democrației americane femeilor, care-și aleg liber soarta. El opunea acest aspect dezordinii, refuzului și haosului din Europa, pe care le atribuia unei neînțelegeri și unei aplicări greșite a principiului egalității — o simplă abstracțiune atunci când nu e inspirat de imperativele naturii.

Acest întreg efort a eșuat, iar acum stârnește fie furia femeilor, fiind perceput ca o încercare de a le lua drepturile garantate tuturor ființelor umane, fie indiferența lor, ca fiind irelevant într-o epocă în care femeile fac exact aceleași lucruri ca bărbații și înfruntă aceleași dificultăți în asigurarea independenței lor. Rousseau, Tocqueville și toți ceilalți au acum doar o semnificație istorică, oferindu-ne, cel mult, o perspectivă alternativă serioasă în analizarea situației noastre. Dragostea romantică ne este acum la fel de străină precum cavalerii rătăcitori, iar tinerii sunt la fel de departe de a curta o femeie ca și de a purta o armură, nu doar pentru că nu e potrivit, ci pentru că ar fi o ofensă la adresa femeilor. Așa cum a exclamat un student, în strigătele aprobatoare ale colegilor lui: „Ce v-ați aștepta să fac? Să-i cânt unei fete la chitară sub geam?“ Un asemenea lucru i s-ar fi părut la fel de absurd ca înghițirea unui pește auriu.

Dar s-a dovedit ulterior că părinții acelui tânăr erau divorțați. El își exprima puternic, chiar dacă incoerent, suferința, interpretând incantația de-acum rituală a rădăcinilor. Aici Rousseau ne este de cel mai mare ajutor, fiindcă a expus cu onestitate forța acelei incantații, în care discutarea rădăcinilor reprezintă o formă de evaziune. Există un pasaj în *Emil*, romanul său educativ, care-mi tot vine în minte când mă uit la studenții mei. El apare în contextul în care profesorul face aranjamente cu părinții ele-

vului de a cărui educație totală se ocupă, și în absența oricărei relații organice între soți și soții, precum și între părinți și copii, după ce aceasta a trecut prin solventul teoriei și practicii moderne:

> [...] aș vrea chiar ca elevul și guvernorul să se considere atât de legați unul față de celălalt încât să fie animați de dorința de a împărtăși aceeași soartă. De îndată ce ar întrezări separarea lor în viitor sau ar prevedea momentul când vor deveni străini unul de altul, ei sunt de pe acum separați și străini; fiecare își întocmește micul său sistem aparte și, cu gândul la vremea când nu vor mai fi împreună, amândoi rămân alături împotriva propriei lor voințe.*

Asta e. Fiecare își are „micul său sistem aparte". Cea mai potrivită descriere pe care o pot găsi stării sufletelor studenților este psihologia separării.

Posibilitatea separării este deja faptul separării, în măsura în care oamenii trebuie să-și propună, în zilele noastre, să fie întregi și autosuficienți, neputând risca interdependența. Imaginația îl obligă pe fiecare să aștepte cu nerăbdare ziua separării, ca să vădă cum o să procedeze. Energiile pe care oamenii ar trebui să le folosească în acțiuni comune sunt epuizate în pregătirea independenței. Ceea ce ar fi, în cazul unirii, o piatră de construcție devine un obstacol pe drumul secesiunii. Țelurile celor care se află împreună în mod natural și necesar trebuie să devină un bine comun; lucrurile cu care trebuie să trăim pot fi acceptate. Dar nu mai există un bine comun pentru cei care trebuie să se separe. Prezența alegerii schimbă deja caracterul înrudirii. Și cu cât separarea e mai mare, cu atât va deveni și mai mare. Moartea unui părinte, copil, soț, soții sau prieten este întotdeauna o posibilitate și, uneori, un fapt, dar separarea e ceva foarte diferit, fiindcă reprezintă un refuz intenționat al ce-

---

* Vezi Jean-Jacques Rousseau, *Emil sau Despre educație*, traducere, studiu introductiv, note și comentarii de Dimitrie Todoran, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1973, cartea I, p. 27. (*N.t.*)

rerii de reciprocitate a atașamentului, care constituie inima acestor relații. Oamenii pot continua să trăiască legați de morții dragi; dar nu pot continua să fie legați de o persoană dragă, vie care nu-i mai iubește sau nu mai vrea să fie iubită. Această permanentă mișcare a nisipurilor din deșertul nostru — separarea de locuri, persoane, credințe — produce starea psihică a naturii în care rezerva și timiditatea sunt dispozițiile predominante. Suntem niște solitari sociali.

Divorțul

Cel mai vizibil semn al separării noastre tot mai accentuate și, la rândul său, cauza unei și mai mari separări este divorțul. El are o influență profundă asupra universităților noastre, fiindcă tot mai numeroși studenți sunt produsul său, și nu numai că au probleme ei înșiși, ci-i afectează totodată pe ceilalți studenți și atmosfera generală. În America, divorțul este indicația cea mai palpabilă că oamenii nu sunt făcuți să trăiască împreună și că, deși vor și au nevoie să creeze o voință generală din voințele particulare, acestea din urmă se vor reafirma constant. Există o căutare, dar tot mai lipsită de speranță, a unor aranjamente și căi prin care cioburile să fie lipite iar. Această sarcină echivalează cu cvadratura cercului, fiindcă fiecare se iubește cel mai mult pe sine, dar vrea ca ceilalți să-l iubească mai mult decât se iubesc pe sine. Astfel stau lucrurile îndeosebi cu copiii, situație împotriva căreia se revoltă acum părinții. În absența unui bine comun sau a unui obiect comun, așa cum arată Rousseau, dezintegrarea societății în voințe particulare este inevitabilă. În acest caz, egoismul nu e un viciu moral sau un păcat, ci o necesitate naturală. „Generația Eu“ și „narcisismul“ sunt doar descrieri ale acestui fenomen, nu cauzele sale. Sălbaticul solitar din starea de natură nu poate fi condamnat pentru că se gândește mai cu seamă la el însuși, și nici o persoană care trăiește într-o lume în care predominanța propriului interes este cât se poate de evidentă în majoritatea instituțiilor fundamentale,

unde egoismul originar al stării de natură rămâne, unde preocuparea pentru binele comun este ipocrită și unde moralitatea pare să fie hotărât de partea egoismului. Sau, ca să ne exprimăm diferit, preocuparea pentru autodezvoltare, autoexpresie sau creștere, care a înflorit ca urmare a credinței optimiste într-o armonie prestabilită între o asemenea preocupare și societate sau comunitate, s-a dovedit treptat a fi un dușman al comunității. Atașamentul parțial sau condiționat al unui tânar față de părinții divorțați e doar comportamentul reciproc pe care-l socotește necesar spre a declanșa atașamentul lor condiționat față de el, și e complet diferit de problema clasică a loialității față de familie sau față de alte instituții, în mod limpede devotate membrilor lor. În trecut, o asemenea ruptură era uneori necesară, dar rămânea întotdeauna problematică din punct de vedere moral. Astăzi e normală — și e încă un motiv pentru care literatura clasică este străină atâtor de mulți tineri —, fiindcă e în bună măsură preocupată cu eliberarea de adevăratele pretenții — familia, credința sau țara —, în vreme ce acum mișcarea este în direcția opusă, căutarea unor pretenții proprii care au o oarecare validitate. E de așteptat ca în fond copiii care au urmat școala relațiilor condiționate să vadă lumea în lumina a ceea ce au învățat acolo.

Copiilor li se poate repeta iar și iar că părinții au dreptul la propria viață, că vor petrece cu aceștia un timp calitativ, nu cantitativ, că sunt cu adevărat iubiți de părinții lor și după divorț, dar copiii nu cred nimic din toate astea. Ei consideră că au dreptul la atenție totală și cred că părinții trebuie să trăiască pentru ei. Nu li se poate explica altceva și orice alt comportament atrage după sine, inevitabil, indignarea și un sentiment irepresibil de nedreptate. În ochii copiilor, separarea voluntară a părinților pare mai rea ca moartea, tocmai pentru că e voluntară. Caracterul capricios al voințelor, lipsa lor de orientare față de binele comun, faptul că ar putea fi altfel, dar nu sunt — acestea constituie adevărata sursă a războiului tuturor împotriva tuturor. Copiii învață teama de-a deveni sclavi ai voințelor altora, precum și nevoia de a domina acele voințe, în contextul fami-

liei, tocmai locul unde ar trebui să învețe contrariul. Desigur, multe familii sunt nefericite. Dar acest lucru este irelevant. Lecția importantă pe care o transmitea familia era existența singurei legături indestructibile, la bine și la rău, între ființele umane.

Descompunerea acestei legături reprezintă neîndoielnic problema socială cea mai urgentă a Americii. Dar nimeni nu încearcă măcar să facă ceva. Fluxul pare irezistibil. Printre numeroasele elemente de pe agenda celor care promovează regenerarea morală a Americii nu regăsesc niciodată căsătoria și divorțul. Ultima dată când cineva cu o funcție publică a atacat această chestiune a fost când Jimmy Carter le-a cerut imperativ funcționarilor federali care trăiau în concubinaj să se căsătorească. Între timp, primul președinte conservator ales în ultima jumătate de secol este un bărbat divorțat, iar secretara de stat pe probleme de sănătate și servicii umane, funcționarul public cel mai îndeaproape legat de problemele familiei, a mărturisit că a fost încurajată de exemplul lui, în timpul propriului ei divorț extrem de mediatizat.

Un profesor universitar de arte liberale nu poate să nu abordeze handicapurile speciale, o ușoară deformare a spiritului, din studenții, tot mai numeroși, ai căror părinți au divorțat. Nu am nici cel mai mic dubiu că se descurcă la fel de bine ca și ceilalți în tot felul de subiecte specializate, dar consider că nu sunt la fel de deschiși spre studierea serioasă a filozofiei și literaturii ca alți studenți. Bănuiesc că se întâmplă astfel fiindcă sunt mai puțin dornici să cerceteze înțelesul vieților lor sau să rişte tulburarea opiniilor preconcepute. Pentru a trăi cu haosul experienței lor, ei tind să aibă nişte cadre rigide cu privire la ce e bine și ce e rău și în legătură cu felul în care trebuie să trăiască. Sunt plini de platitudini disperate despre autodeterminare, respectul față de drepturile și deciziile altor persoane, nevoia de a formula propriile valori și angajamente individuale etc. Toate acestea sunt o pojghiță subțire peste nesfârșitele mări de furie, îndoială și teamă.

Tinerii sunt de obicei capabili să-și abandoneze credințele pentru o idee excitantă. Au puțin de pierdut. Deși asta nu e chiar

filozofie, fiindcă nu sunt conştienţi cât de mari sunt mizele, în această perioadă a vieţii lor pot experimenta neconvenţionalul, dobândind credinţe mai adânci şi o oarecare învăţătură care le însoţeşte. Dar copiii părinţilor divorţaţi sunt adeseori lipsiţi de această îndrăzneală intelectuală, pentru că le lipseşte încrederea naturală, tinerească în viitor. Teama de izolare şi de ataşare, deopotrivă, le umbreşte perspectivele. O mare parte a entuziasmului lor a fost distrusă şi înlocuită de autoprotecţie. În mod similar, încrederea lor deschisă în prietenie, ca parte a nou-descoperitei căutări a binelui, este întru câtva stânjenită. Erosul glauconian al descoperirii naturii a fost mai afectat în ei decât în majoritatea celorlalţi. Asemenea studenţi pot face din deriva lor în cosmos tema lor de reflecţie şi de studiu. Dar e o afacere sumbră şi periculoasă şi, mai mult decât orice alţi studenţi pe care i-am cunoscut, stârnesc compasiunea. Sunt cu adevărat nişte victime.

Un factor suplimentar în starea sufletească a acestor studenţi este faptul că au urmat o terapie. Li s-a spus cum să simtă şi ce să creadă despre ei înşişi de către psihologi plătiţi de părinţii lor pentru a face ca totul să funcţioneze cât se poate de uşor pentru părinţi, ca parte a divorţului cu acordul ambelor părţi. Dacă se poate vorbi vreodată despre un conflict de interese, atunci acesta este exemplul perfect. Terapeuţii câştigă bani frumoşi de pe urma divorţului, de vreme ce divorţaţii abia aşteaptă să-i persecute iar pe nemernicii care fumează, sau să pună capăt cursei înarmării, sau să salveze „civilizaţia aşa cum o ştim noi". Între timp, psihologii oferă o mare parte a ideologiei care justifică divorţul — de pildă, că e mai rău pentru copii să stea într-un cămin stresat (motivându-i astfel pe potenţialii fugari — adică pe părinţi — să facă atmosfera cât mai neplăcută cu putinţă). Psihologii sunt duşmanii juraţi ai vinii. Şi au un limbaj artificial pentru sentimentele artificiale cu care-i înzestrează pe copii. Din păcate, asta nu-i ajută pe copii să se ancoreze puternic în ceva. Firește, nu toţi psihologii care se ocupă de aceste probleme cântă pur şi simplu melodia care le e pe plac celor ce plătesc, dar datele pieţei şi capacitatea de autoînşelare — numită creativitate — influenţează cu siguranţă o asemenea

terapie. La urma urmei, părinţii pot căuta un psiholog exact cum unii catolici îşi caută un preot care să-i spovedească. Când aceşti studenţi ajung la universitate, ei nu numai că sunt ameţiţi de efectele distrugătoare ale abandonării credinţei şi ale lo-ialităţii ambigue rezultate de pe urma divorţului, dar sunt asurziţi de minciunile şi ipocriziile care le servesc propriile interese, exprimate într-un jargon pseudoştiinţific. Psihologia modernă are, în forma ei cea mai bună, o înţelegere discutabilă a sufletului. Ea nu lasă loc superiorităţii naturale a vieţii filozofice şi nu înţelege educaţia. Astfel, copiii impregnaţi cu acea psihologie trăiesc la subsol şi au mult de urcat până să ajungă la peşteră, sau în lumea bunului-simţ, care reprezintă începutul propriu-zis al ascensiunii lor spre înţelepciune. Ei nu au încredere în ceea ce simt sau văd, ci au o ideologie care nu le oferă o raţiune, ci o raţionalizare a timidităţii lor.

Aceşti studenţi sunt simbolurile problemelor politico-intelectuale ale epocii noastre. Ei reprezintă într-o formă extremă vârtejul spiritual pus în mişcare de lipsa de contact cu alte fiinţe umane şi cu ordinea naturală. Dar toţi studenţii sunt afectaţi, în modul cel mai practic, zi de zi, fără să fie conştienţi că situaţia lor e ciudată, pentru că educaţia primită nu le oferă o perspectivă asupra ei.

Dragostea

Cel mai bun punct de intrare în foarte speciala lume locuită de studenţii de azi este uimitorul fapt că de obicei ei nu spun, în ceea ce odinioară se numeau poveşti de dragoste, „Te iubesc“ şi — niciodată — „Am să te iubesc întotdeauna“. Un student mi-a mărturisit că, desigur, le spune prietenelor lui „Te iubesc“ „atunci când ne despărţim“. Sunt adepţii unei despărţiri curate şi uşoare — fără durere, fără greşeală. Aşa sunt înţelese moralitatea, respectul faţă de libertatea altei persoane.

Poate că tinerii nu spun „Te iubesc“ fiindcă sunt oneşti. Nu simt dragostea — sunt prea obişnuiţi cu sexul ca să-l confunde

cu dragostea, sunt prea preocupați de propria lor soartă ca să fie victimizați de nebunească uitare de sine pe care o implică dragostea, ultimul fanatism autentic. Apoi, există o lipsă de apetență pentru fatalul bagaj istoric al dragostei — rolurile sexuale, transformarea femeilor în posesiuni și obiecte, fără urmă de respect pentru autodeterminarea lor. Tinerii de astăzi se tem să se angajeze, și fapt e că dragostea *este* un angajament, ba chiar mult mai mult decât atât. Angajamentul este un cuvânt inventat în modernitatea noastră abstractă pentru a semnala absența oricărui motiv real al sufletului de a se dedica moral. Angajamentul este gratuit, nemotivat, fiindcă pasiunile reale sunt josnice și egoiste. Poți fi atras sexual, dar asta nu oferă, cred oamenii, suficiente motive pentru grija adevărată și durabilă față de altcineva. Tinerii — și nu numai ei — studiază și practică un *eros* infirm, care nu-și mai poate lua zborul și care nu conține în interiorul său dorul de eternitate și încercarea de a ghici legătura cuiva cu ființa. Ei sunt niște kantieni practici: tot ceea ce e pătat de dorință trupească sau plăcere nu poate fi moral. Totuși, nu au descoperit moralitatea pură. Ea rămâne o categorie goală, utilizată pentru a discredita toate înclinațiile substanțiale care erau odinioară moralizatoare. Un prea mare accent pus pe autenticitate a făcut imposibilă încrederea în propriile instincte, și o prea mare seriozitate în privința sexului a făcut imposibil ca sexul să fie luat în serios. Tinerii se arată prea neîncrezători în sex ca să-l considere un indicator suficient al unui mod de viață. Poverile implicate și binecuvântate de eros sunt poveri doar în absența sa. Nu e o lașitate să eviți asumarea unor responsabilități care n-au farmec nici măcar în faza de anticipare.

Când survine căsătoria, de obicei ea nu pare să rezulte dintr-o decizie și o voință conștientă de a-ți asuma responsabilitățile. Cuplul a trăit împreună mult timp și, printr-un proces aproape imperceptibil, s-a trezit căsătorit, deopotrivă ca să respecte convenințele și din pasiune, deopotrivă negativ și pozitiv (fără să se aștepte că le va fi mult mai bine, fiindcă s-au uitat în jur și au văzut cât de imperfecte par să fie toate celelalte uniuni). Printre persoanele educate, căsătoria pare încheiată, în zilele noastre, așa

cum a spus Macaulay despre Imperiul Britanic, într-un acces de iraționalitate.

O parte a incapacității de a-și asuma angajamente sexuale rezultă dintr-o ideologie a sentimentelor. Tinerii îmi spun întotdeauna lucruri rezonabile despre gelozie, posesivitate și chiar visele lor în legătură cu viitorul. Dar nu au nici un vis despre viitor împreună cu un partener. Asta ar echivala cu impunerea unui tipar rigid, autoritar asupra viitorului, care ar trebui să apară spontan. Înseamnă că nu pot prevedea nici un viitor, sau că acela pe care l-ar putea prevedea în mod natural le este interzis de pietatea curentă ca fiind sexist. Tot astfel, de ce-ar trebui un bărbat sau o femeie să fie gelos/geloasă dacă partenerul lui/ei are relații sexuale cu altcineva? O persoană serioasă din zilele noastre nu vrea să forțeze sentimentele celorlalți. La fel stau lucrurile în privința posesivității. Când aud asemenea lucruri, atât de rezonabile și în armonie cu o societate liberală, simt că mă aflu în prezența unor roboți. Această ideologie funcționează doar pentru oamenii care n-au avut niciodată sentimente, care n-au iubit niciodată, care s-au sustras din țesătura vieții. Aceste minuni ale rațiunii nu trebuie să se teamă vreodată de soarta lui Othello. Să ucizi din dragoste! Ce înseamnă asta? Se prea poate să însemne că *apatheia* lor e o suprimare a sentimentului, anxietatea de a fi rănit. Dar ar putea fi și lucrul adevărat. Poate că oamenii, după ce au digerat incompatibilitatea scopurilor, au dezvoltat un nou tip de suflet. Nici una din posibilitățile sexuale actualizate de studenți nu-mi era necunoscută. Dar lipsa lor de pasiune, de speranță, de disperare, absența unui sentiment de îngemănare în dragoste și moarte sunt de neînțeles pentru mine. Când văd cum câte un cuplu tânăr, care a trăit împreună pe toată durata studiilor universitare, se desparte cu o simplă strângere de mână, fiecare pornind pe drumul său, sunt mut de uimire.

Studenții nu mai merg acum la întâlnire. Întâlnirea era scheletul pietrificat al perioadei în care băiatul îi făcea curte fetei. Trăiesc în turme sau în haite, fără o diferențiere sexuală mai mare decât cea dintr-o turmă ai cărei membri nu sunt în călduri. Ființele umane pot, firește, să întrețină oricând relații sexuale.

Dar astăzi nu mai există nici una din convenţiile inventate de civilizaţie care să ia locul perioadei de rut, să ghideze acuplarea şi poate s-o canalizeze. Nimeni nu ştie cine ar trebui să facă avansurile, cine e vânatul şi cine vânătorul, ce semnificaţie are evenimentul în sine. Trebuie să improvizeze, fiindcă rolurile sunt interzise, iar un bărbat plăteşte un preţ greu dacă judecă greşit atitudinea partenerei sale. Actul are loc, dar nu separă cuplul de turmă, la care cei doi se întorc imediat, redevenind cum erau înainte, nediferenţiaţi.

E mai uşor pentru bărbaţi să obţină acum satisfacţie decât era înainte, şi mulţi au avantajul de a fi vânaţi. Desigur, ei nu mai trebuie să facă tot felul de eforturi şi să dea atâta atenţie ca bărbaţii de altădată. S-a instaurat o familiaritate facilă. Dar cel puţin o parte a acestor avantaje ale bărbaţilor sunt contrabalansate de nervozitatea legată de performanţele lor sexuale. În trecut, un bărbat putea crede că face un lucru minunat pentru o femeie, aşteptându-se să fie admirat pentru contribuţia lui. Dar asta era înainte ca el să fie sigur că va fi comparat şi judecat, ceea ce e descurajant. Şi anumite aspecte ale incontestabilei biologii masculine fac uneori dificil pentru el să-şi joace rolul şi-l determină să prefere să fie cel care-şi exprimă dorinţa.

Femeilor încă le mai place libertatea lor şi capacitatea de a-şi schiţa singure un curs independent. Dar în mod frecvent suspectează că sunt folosite, că pe termen lung vor avea mai multă nevoie de bărbaţi decât au bărbaţii nevoie de ele, şi că nu pot aştepta prea multe de la nevolnicul mascul contemporan. Disprețuiesc ceea ce credeau bărbaţii că au de oferit femeile (parţial acesta e motivul pentru care e acum oferit atât de liber), dar sunt obsedate de îndoiala dacă bărbaţii sunt foarte impresionaţi de ceea ce le oferă ele în schimb sau nu. Lipsa de încredere inundă relaţiile aparent uşoare dintre sexe. Cuplurile se despart într-un ritm alert, fenomen desigur dezagreabil, deşi nu e un capăt de ţară. Sesiunile de examene sunt un moment privilegiat al despărţirilor. Studenţii sunt prea stresaţi şi prea ocupaţi ca să mai accepte şi problemele unei relaţii.

„Relații", nu povești de dragoste — asta au ei. Dragostea sugerează ceva minunat, excitant, pozitiv și ferm ancorat în pasiuni. O relație este cenușie, amorfă, sugerează un proiect, fără un conținut dat și experimental. Muncești la o relație, în vreme ce dragostea are grijă de ea însăși. Într-o relație dificultățile vin primele, și există o permanentă căutare a unui limbaj comun. Dragostea prezintă imaginației iluzia perfecțiunii și uită de toate fisurile naturale dintr-un raport omenesc. În legătură cu relațiile există o permanentă discuție anxioasă, genul pe care n-ai cum să-l eviți prin locurile frecventate de studenți sau în restaurantele unde merg bărbații și femeile „încurcați" unul cu celălalt, tipul de pălăvrăgeală obsesivă atât de bine surprinsă în vechile secvențe cu Nichols și May* sau în filmele lui Woody Allen. Într-un episod cu Nichols și May, un cuplu care tocmai s-a culcat împreună pentru prima oară afirmă, cu tot vidul dubiului, „O să avem o *relație*". Situație tipică pentru University of Chicago în anii '50, sau pentru *The Lonely Crowd***. Singura greșeală a fost încurajarea credinței că devenind mult mai introvertiți, afundându-se tot mai mult pe calea sinelui izolat, oamenii aveau să fie mai puțin singuri. Problema nu e însă că oamenii nu sunt suficient de autentici, ci că nu au un obiect comun, un bine comun, o complementaritate naturală. Eurile, firește, nu au o altă relație decât cu ele însele, de aceea problema lor e „comunicarea". Gregaritatea, ca și cea a animalelor din turmă, e admisă de toți. Păscutul umăr la umăr și frecatul unul de altul sunt un dat, dar există o dorință și o necesitate de a avea ceva mai mult, de a face tranziția de la turmă la stup, unde există o interconexiune reală. Prin urmare, stupul — comunitatea, rădă-

---

* Mike Nichols și Elaine May — duo american care a revoluționat peisajul comediei americane. Perfecționând arta improvizației, prin apariițiile lor în cluburi, la televiziune sau radio, au schimbat pentru totdeauna așteptările publicului în materie de comedie și simțul umorului. (*N.t.*)

** *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character*, Yale University Press, New Haven, CT, 1950 — celebră carte a eminentului sociolog american David Riesman, în colaborare cu Nathan Glazer și Reuel Denney, în care se face o analiză a societății americane a anilor '50. (*N.t.*)

cinile, familia extinsă — e foarte lăudat, dar nimeni nu e dornic să-şi transforme eul indeterminat într-un mult prea determinat lucrător, trântor sau regină, să se supună ierarhiei şi diviziunii muncii necesare oricărui întreg care e mai mult decât o grămadă de părţi discrete. Eurile vor să fie întreguri, dar în ultima vreme tânjesc şi să fie părţi. Iată de ce conversaţia despre relaţii rămâne atât de vagă, abstractă şi neprogramatică, cu tot conţinutul stocat într-o sticlă etichetată „angajament". Acesta e motivul şi pentru care se discută atât de mult despre fenomene precum crearea „legăturii" (*bonding*). În absenţa oricărei uniri în sufletele lor, fiinţele umane caută liniştea în analogia sterilă cu mecanismele existente în brute. Dar nu va funcţiona, pentru că ataşamentul uman are întotdeauna un element de alegere deliberată, negat de o asemenea analogie. E suficient să comparăm nenumăratele romane şi filme despre legătura dintre bărbaţi cu discuţia lui Aristotel despre prietenie în *Etica nicomahică*. Prietenia, ca şi fenomenul înrudit, dragostea, nu mai e de competenţa noastră; ambele necesită noţiunile de suflet şi natură pe care, dintr-o multitudine de motive teoretice şi politice, nici măcar nu le putem lua în consideraţie.

Încrederea în relaţii e o autoînşelare, fiindcă acest fenomen se bazează pe o contradicţie internă. Relaţiile dintre sexe au fost dintotdeauna dificile, de aceea o mare parte a literaturii noastre se referă la bărbaţi şi femei care se ceartă. Există, desigur, motive întemeiate pentru care ne îndoim de potrivirea lor unii cu alţii, dat fiind spectrul — de la harem la *Republica* lui Platon — relaţiilor imaginabile şi reale dintre ei, fie că natura a acţionat ca o mamă vitregă, fie că Dumnezeu şi-a cârpăcit creaţia într-o mişcare ulterioară, aşa cum credeau unii romantici. Că omul nu e făcut să fie singur, foarte bine, dar cine e făcut să trăiască împreună cu el? De asta bărbaţii şi femeile ezitau înainte de căsătorie, iar „curtea" era socotită necesară pentru a se vedea dacă în fond cuplul era compatibil, şi pentru a le da o pregătire minimală în materie de compatibilitate. Nimeni nu voia să fie prins pentru totdeauna în capcană cu un partener insuportabil. Cu toate acestea, ei ştiau foarte bine ce

voiau unul de la celălalt. Întrebarea era dacă puteau obține acel ceva (în vreme ce astăzi întrebarea e mai degrabă ce se dorește în cadrul uniunii respective). Bărbatul trebuia să-și câștige pâinea și să-și apere nevasta și copiii, iar femeia trebuia să se ocupe de gospodărie, îngrijindu-se mai cu seamă de soțul și copiii ei. Adeseori acest aranjament nu funcționa chiar atât de bine pentru unul din parteneri sau pentru amândoi, pentru că fie că nu erau buni în treburile lor, fie nu doreau să și le îndeplinească. Pentru a asigura ordinea cuvenită a lucrurilor, femeile travestite din Shakespeare, ca Portia sau Rosalind, sunt obligate să-i maimuțărească pe bărbați, fiindcă adevărații bărbați sunt inadecvați și trebuie corectați. Asta se întâmplă doar în comedii; când nu există asemenea femei întreprinzătoare, situația se transformă în tragedie. Dar asumarea hainelor bărbătești respectă proprietățile sau convențiile. Bărbații ar trebui să facă ceea ce fac femeile costumate; și după ce femeile aduc lucrurile pe un făgaș bun, ele devin din nou femei și se supun bărbaților, deși cu conștiința ironică și plină de tact că, fie și numai parțial, joacă teatru ca să păstreze o ordine viabilă. Aranjamentul implicit din căsnicie, chiar dacă e doar convențional, le spune celor care intră în el la ce să se aștepte și care sunt presupusele satisfacții. Simplificând mult lucrurile, familia e un fel de corp politic în miniatură în care voința soțului este voința întregului. Femeia poate influența voința soțului ei, care se presupune că e inspirată de dragostea față de nevastă și copii.

Acum, toate astea pur și simplu s-au dezintegrat. Nu mai există, nici nu se consideră c-ar fi bine să existe. Dar nimic sigur nu i-a luat locul. Nici bărbații, nici femeile nu mai știu în ce intră, sau, mai curând, au toate motivele să se teamă de ce e mai rău. Există două voințe egale, nici un principiu mediator care să le unească și nici o instanță ultimă. Mai mult, nici una din voințe nu e sigură de ea însăși. Aici vine „ordonarea priorităților", în special în cazul femeilor, care nu au decis încă ce vine mai întâi, cariera sau copiii. Oamenii nu mai cresc cu ideea că ar trebui să privească de fapt căsătoria ca pe scopul și responsabilitatea lor esențiale, iar nesiguranța lor e puternic accentua-

tă de statisticile divorțului, care implică faptul că a-ți pune toate ouăle psihologice în coșul căsătoriei reprezintă un risc nefericit. Scopurile și voințele bărbaților și femeilor au devenit ca niște linii paralele, și e nevoie de imaginația unui Lobacevski* ca să speri că ele s-ar putea întâlni.

Lipsa de armonie a țelurilor finale își află expresia cea mai concretă în cariera femeii, care e acum exact la fel cu cariera bărbatului. Există două cariere egale în aproape toate cuplurile formate din persoane educate sub treizeci și cinci de ani. Și aceste cariere nu sunt simple mijloace care să asigure traiul familiei. Ele constituie niște împliniri personale. În această țară nomadă, este mai mult decât plauzibil că unul din parteneri va fi obligat — sau va avea ocazia — să accepte o slujbă într-un alt oraș decât cel unde lucrează soțul sau soția sa. Ce e de făcut? Pot sta împreună, unul dintre parteneri sacrificându-și cariera de dragul celuilalt, sau pot face naveta, sau se pot despărți. Nici una din aceste soluții nu e satisfăcătoare. Mai important, nu se poate prevedea ce-o să se întâmple. Oare ce va conta mai mult: căsătoria sau cariera? Carierele femeilor de azi sunt calitativ diferite de ceea ce erau ele până acum douăzeci de ani, și un asemenea conflict e acum inevitabil. Rezultatul e că atât căsătoria, cât și cariera sunt devalorizate.

Multă vreme, femeile din clasa de mijloc, cu încurajarea soților lor, și-au continuat carierele. Se considera că aveau dreptul să-și cultive talentele superioare în loc să fie niște cenușărese. Implicația era, desigur, că profesiunile burgheze ofereau cu adevărat oportunitatea împlinirii potențialului uman, în vreme ce familia, mai ales munca femeii în cadrul acesteia, se cantona la domeniul necesității, limitată și limitativă. Bărbații serioși, cu o bună conștiință, socoteau că trebuie să le permită nevestelor lor să se dezvolte. Dar, cu rare excepții, ambele părți considerau în continuare de la sine înțeles că familia era responsabilitatea femeii și că, în cazul unui potențial conflict,

---

* Nikolai Ivanovici Lobacevski (1792–1856), matematician rus, unul din creatorii geometriei neeuclidiene. (*N.t.*)

ea urma să-și subordoneze cariera sau chiar să renunțe la carieră. Posibilitatea conflictului nu era foarte serioasă, și de obicei ea știa asta. Acest aranjament se dovedea, în cele din urmă, de neconceput, și era limpede în ce parte avea să se încline balanța. Cuplurile cădeau de acord că gospodăria nu le împlinea spiritual pe femei și că femeile au drepturi egale. Noțiunea unei vieți casnice potrivite femeilor devenise incredibilă. De ce să nu-și ia femeile carierele la fel de în serios ca bărbații, făcându-i și pe ei să le ia în serios? Resentimentul puternic față de nedreptățile făcute femeilor de înțelegerea dominantă a justiției și-a găsit expresia în cereri văzute ca perfect legitime atât de bărbați, cât și de femei, conform cărora bărbații trebuiau să-și slăbească atașamentul față de carieră, să împartă cu ele în mod egal treburile gospodărești și creșterea copiilor. Abandonarea de către femei a vechii *persona* feminine a fost accentuată de abandonarea lor de către *persona*. Schimbările economice au făcut de dorit și necesar ca femeile să muncească; scăderea ratei mortalității infantile a însemnat că femeile trebuiau să aibă mai puține sarcini; longevitatea crescută și sănătătatea mai bună a însemnat că femeile dedicau o porțiune mult mai mică a vieții lor aducerii pe lume și creșterii copiilor; iar relațiile modificate din cadrul familiei au însemnat că era mai puțin plauzibil ca ele să-și găsească o permanentă ocupație în creșterea copiilor lor și a copiilor copiilor lor. La patruzeci și cinci de ani, se trezeau că n-au nimic de făcut și cu perspectiva de a mai trăi astfel încă patruzeci de ani. Anii formativi ai carierei fuseseră pierduți, prin urmare erau incapabile să intre în competiție cu bărbații. O femeie care dorea să fie femeie în vechiul sens al cuvântului constata că îi vine greu să facă astfel, chiar dacă ar fi înfruntat opinia publică ostilă. În toate aceste instanțe, argumentul feminist e cu adevărat foarte puternic. Dar, deși termenii căsătoriei fuseseră radical modificați, nu erau definiți alții noi.

Reacția feministă care cerea ca justiția să pretindă împărțirea egală a tuturor responsabilităților domestice de către bărbați și femei nu e o soluție, ci doar un compromis, o atenuare a devotamentului bărbaților față de carierele lor și al femeilor față

de familie, cu o discutabilă îmbogățire în diversitatea ambelor părți, dar și cu o la fel de discutabilă fragmentare a vieților lor. Întrebarea cine-l urmează pe celălalt în situația slujbelor din orașe diferite a rămas nerezolvată și, orice s-ar spune, este o rană deschisă, o sursă de suspiciune, resentimente și potențial război. Mai mult, acest compromis nu decide nimic în privința creșterii copiilor. Oare ambii părinți se vor îngriji mai mult de carierele lor decât de copii? Înainte, copiii beneficiau măcar de devotamentul integral al unei persoane, femeia, pentru care îngrijirea lor reprezenta lucrul cel mai important în viață. Oare jumătate din atenția fiecăruia face cât întreaga atenție a unuia singur? Nu e o formulă prin care copiii sunt neglijați? În asemenea aranjamente, familia nu e o unitate, iar căsătoria e o luptă neatrăgătoare din care e lesne să ieși, mai ales pentru bărbați.

Iată punctul în care întreaga poveste devine urâtă. Sufletele bărbaților — caracterul lor ambițios, războinic, protector, posesiv — trebuie sfărâmate pentru a elibera femeile de sub dominația lor. Machismul — polemica descriere a masculinității sau spiritualității, care era pasiunea *naturală* centrală din sufletele bărbaților în psihologia anticilor, pasiunea atașamentului și loialității — era de vină, sursa diferenței dintre sexe. Feministele nu făceau decât să ducă la bun sfârșit opera începută de Hobbes în proiectul lui de domesticire a elementelor rudimentare ale sufletului. Odată discreditat machismul, sarcina pozitivă este de a-i face pe bărbați grijulii, sensibili, chiar iubitori, ca să se potrivească familiei restructurate. Astfel, din nou, bărbații trebuie reeducați conform unui proiect abstract. Ei trebuie să accepte „elementele feminine" din natura lor. O grămadă de tipi gen Dustin Hoffman și Meryl Streep* invadează școlile, psihologia populară, televiziunea și filmele, făcând respectabil acest proiect. Bărbații tind să suporte reeducarea oarecum ursuzi, dar sârguincioși, spre a evita oprobriul etichetei sexiste și a menține pacea cu nevestele și prietenele lor. Într-ade-

---

* Actorii principali din filmul *Kramer contra Kramer* (1979, regia Robert Benton), evocat anterior de Bloom. (*N.t.*)

văr, bărbații pot fi îmblânziți. Dar a-i face să le „pese" e altceva, iar proiectul e sortit inevitabil eșecului.

E sortit eșecului pentru că, într-o epocă a individualismului, persoanele de indiferent ce sex nu pot fi silite să fie interesate de binele public, mai ales de către cele care devin tot mai puțin astfel. Mai mult, a fi grijuliu e fie o pasiune, fie o virtute, nu o descriere ca „sensibil". O virtute guvernează o pasiune, așa cum moderația guvernează lascivitatea, sau curajul guvernează frica. Dar ce pasiune guvernează grija față de altul? S-ar putea spune că posesivitatea, dar în vremurile noastre posesivitatea nu mai trebuie guvernată, ci complet dezrădăcinată. Se dorește de fapt un antidot la egoismul natural, dar dorințele nu generează fapte, oricât moralism abstract ar cere ele. Vechea ordine morală, oricât de imperfectă va fi fost, mergea cel puțin în direcția virtuților prin intermediul pasiunilor. Dacă bărbații erau preocupați doar de sine, acea ordine încerca să extindă aria preocupării de sine astfel încât să-i includă pe alții, mai degrabă decât să le comande bărbaților să nu se mai preocupe de sine. Soluția din urmă este deopotrivă tiranică și ineficientă. O adevărată ordine politică sau socială pretinde sufletului să fie ca o catedrală gotică, cu accente și tonuri egoiste care o ajută să rămână în picioare. Moralismul abstract condamnă anumite chei de boltă, le înlătură, apoi condamnă atât natura pietrelor, cât și structura când totul se prăbușește. Eșecul agriculturii în fermele colective socialiste este cel mai bun exemplu politic în acest sens. Un motiv imaginar ia locul unuia real, iar când motivul imaginar nu reușește să producă efectul real cei care nu au fost motivați de el sunt blamați și persecutați. În chestiunile de familie, în măsura în care se presupunea că bărbații erau puternic motivați de proprietate, o înțelepciune mai veche încerca să asocieze preocuparea pentru familie următorului motiv: bărbatul avea voie și era încurajat să-și privească familia ca fiind proprietatea sa, așa că urma să se îngrijească de cea dintâi la fel cum se îngrijea, instinctiv, de cea din urmă. Era un fenomen eficient, deși prezenta evident dezavantaje din punctul de vedere al dreptății. Când nevestele și copiii vin la soț și tată și-i spun

„Nu suntem proprietatea ta; suntem scopuri în sine și cerem să fim tratate ca atare", observatorul anonim nu se poate împiedica să nu fie impresionat. Dar dificultatea vine când nevestele și copiii pretind ca bărbatul să continue să se îngrijească de ei ca mai înainte, tocmai când afirmă că au grijă de ei înșiși. Aduc obiecții motivației defectuoase a tatălui, pretinzând să fie înlocuită, în mod miraculos, cu o motivație pură, de care vor să se folosească pentru a-și atinge propriile scopuri. Tatăl își va restrânge aproape inevitabil această căutare a proprietății, va înceta să mai fie tată, redevenind un simplu bărbat, în loc să se transforme într-un Dumnezeu providențial, așa cum îi cer ceilalți. Intolerabilă în *Republica*, așa cum arată Platon, e cererea ca bărbații să-și abandoneze pământurile, banii, nevestele, copiii de dragul binelui public, preocuparea lor față de acesta fiind sprijinită în trecut tocmai de aceste atașamente inferioare. Speranța e să ai o cetate fericită formată în întregime din oameni nefericiți. Cereri similare se fac astăzi, într-o epocă a moralității vlăguite și a autoindulgenței. Platon ne-a învățat că, oricât de lăudabilă ar fi dreptatea, nu te poți aștepta la minuni de virtute de la oamenii obișnuiți. E mai bună o cetate reală întinată de motive egoiste decât o cetate care există doar în discurs și care promovează adevărata tiranie.

Nu susțin aici că vechile aranjamente familiale erau bune sau că ar trebui ori am putea să ne întoarcem la ele. Insist doar asupra faptului să nu ne lăsăm până într-atât de orbiți încât să credem că există substitute viabile doar pentru că le vrem sau avem nevoie de ele. Atașamentul special al mamelor față de copiii lor a existat și, într-o anumită măsură, mai există încă, fie că era produsul naturii sau al educației. Faptul că tații ar trebui să aibă exact același tip de atașament e mult mai puțin evident. Putem insista asupra lui, dar, dacă natura nu cooperează, toate eforturile noastre vor fi fost în zadar. Biologia le obligă pe femei să-și ia concedii de maternitate. Legea le poate impune bărbaților să-și ia concedii de paternitate, dar nu-i poate face să aibă sentimentele dorite. Numai ideologul cel mai excesiv nu vede diferența dintre cele două tipuri de concedii, precum

și caracterul forțat și oarecum ridicol al celui din urmă. Legea poate prescrie ca sfârcurile bărbaților să fie egale cu cele ale femeilor, dar tot n-or să dea lapte. Ataşamentul feminin față de copii trebuie înlocuit, cel puțin parțial, cu promisiuni privind ataşamentul masculin. Vor fi astfel mântuiți? Sau nu cumva fiecare își va stabili propriul sistem bancar psihologic separat?

În mod similar, femeile, din pricina faptului că nu pot conta pe bărbați, trebuie să găsească mijloace pentru a deveni independente. Acest fapt pur și simplu le-a oferit bărbaților scuza de-a se preocupa și mai puțin de bunăstarea femeilor. O femeie dependentă, slabă, e cu adevărat vulnerabilă și la cheremul bărbatului. Dar atracția față de o asemenea femeie i-a influențat pe mulți bărbați o bună parte de timp. Tratamentul prescris acum pentru iresponsabilitatea masculină este de a-i face și mai iresponsabili. Iar o femeie care poate fi independentă de bărbați are mult mai puține motive să-l ademenească pe un bărbat să aibă grijă de ea și de copiii ei. În același sens, am auzit-o pe o femeie locotenent-colonel explicând la radio că singurul lucru care stă în calea deplinei egalități a femeilor în armată este tendința bărbaților de a le proteja. Așa că, trebuie eliminată! Totuși, tendința bărbaților de a le proteja pe femei, bazată pe mândria masculină, și dorința de a câștiga gloria de a apăra onoarea și viața unei femei care roşeşte erau o formă de raportare, precum și o cale de sublimare a egoismului. Astăzi, de ce și-ar risca un bărbat viața protejând o campioană de karate care știe foarte bine în ce parte a anatomiei masculine să lovească pentru a se apăra? Ce substitut există pentru formele de relații care au fost desființate în numele noii dreptăți?

Toate reformele au contribuit la ştirbirea mecanismelor noastre, care nu se mai pot aşadar angrena. Se învârt leneş, umăr la umăr, incapabile să pună în mişcare maşina socială. La acest exercițiu de futilitate trebuie să se uite tinerii noştri când se gândesc la viitorul lor. Femeilor le plac succesele lor, noile oportunități, planurile de viitor, superioritatea lor morală. Dar sub toate acestea se află conştiința mai mult sau mai puțin acută a faptului că sunt încă nişte ființe duale de la natură, capabile să facă ceea

ce fac majoritatea bărbaților, dar dornice și să aibă copii. Poate că speră altceva, dar se așteaptă să-și urmeze carierele, să trebuiască să-și urmeze carierele, în vreme ce se ocupă singure de copii. Și lucrurile la care se așteaptă și pe care le plănuiesc foarte probabil că se și întâmplă. Bărbații nu au nici unul din actualele avantaje ideologice ale femeilor, dar pot părăsi jocul fără să plătească un preț prea mare. În relațiile lor cu femeile au puține de spus; convinși de nedreptatea vechii ordini, de care erau răspunzători, și practic incapabili să schimbe direcția forței implacabile, așteaptă să audă ce se dorește, încearcă să se adapteze, dar sunt gata să-și ia zborul într-o clipă. Ei vor să întrețină relații, dar situația e atât de neclară! Anticipă o imensă investiție de energie emoțională care poate oricând să ducă la faliment, o sacrificare a țelurilor lor de carieră fără nici o precizare în privința răsplății care i-ar aștepta în final, cu excepția unei vagi tovărășii. Între timp, unul dintre cele mai puternice și mai vechi motive de căsătorie nu mai e operativ. Bărbații pot să beneficieze acum cu ușurință de sexul care odinioară nu exista decât în cadrul căsătoriei. Este ciudat că cea mai anostă și mai stupidă banalitate pe care mamele și tații o serveau fiicelor lor — „N-o să te mai respecte sau n-o să te ia de nevastă dacă îi dai prea ușor ce vrea“ — se dovedește a fi cea mai adevărată și mai revelatoare analiză a situației curente. Femeile pot spune că nu le pasă, că vor ca bărbații să le ia de neveste din motivele bune sau să nu le ia deloc, dar toată lumea — și ele însele, în cea mai mare măsură — știe că sunt, în general, doar pe jumătate cinstite cu sine.

Erosul

Acesta e tabloul sexual din campus. Relativismul în teorie și lipsa de relaționare în practică îi face incapabili pe studenți să se gândească la viitorul lor, așa că se cantonează între limitele prezentului și materialului *Eu*. Sunt dornici să mormăie catehismul prescris, substitut al gândirii, care le promite mântuirea,

dar există puțină credință. După cum îmi spunea un student foarte inteligent: „Mergem cu toții obsesiv la fântână, dar ne întoarcem întotdeauna însetați." Retorica homosexualilor din campus nu face decât să confirme acest lucru. După toate cererile și plângerile împotriva ordinii existente — „Nu ne mai discriminați; nu legiferați moralitatea; nu puneți un polițist în fiecare dormitor; respectați-ne orientarea sexuală" — recad în vorbăria goală despre găsirea stilurilor de viață. Nu există — și nu poate exista — ceva mai specific. Toate relațiile au fost omogenizate în indeterminarea lor.

Erotismul studenților noștri este infirm. Nu e divina nebunie lăudată de Socrate; sau atrăgătoarea conștiință a nedesăvârșirii și încercarea de a o depăși; sau harul natural care permite unei ființe parțiale să-și recapete totalitatea în îmbrățișarea altui trup, sau care îi îngăduie unei ființe temporale să tânjească după veșnicie perpetuându-și sămânța; sau speranța că toți oamenii își vor aminti faptele sale; sau contemplarea perfecțiunii. Erotismul este un disconfort, dar unul care în sine promite alinarea și afirmă bunătatea lucrurilor. El este dovada, subiectivă dar incontestabilă, a înrudirii omului, oricât de imperfectă ar fi ea, cu alții și cu întreaga natură. Uimirea, sursă deopotrivă a poeziei și filozofiei, este expresia ei caracteristică. Erosul cere îndrăzneală de la partizanii săi și oferă un bun motiv pentru asta. Dorul de desăvârșire este dorul de educație, iar studierea sa este educație. Cunoașterea ignoranței de către Socrate este identică cu perfecta sa cunoaștere a erotismului. Nostalgia după conversațiile sale cu care și-a contaminat tovarășii și care s-a intensificat după moartea lui și a dăinuit prin secole a dovedit că a fost deopotrivă cel mai nevoiaș și mai lacom dintre amanți, cel mai bogat și mai darnic dintre iubiți. Viața sexuală a studenților noștri și reflecția lor asupra ei dezarmează o asemenea nostalgie și le-o face incomprehensibilă. Reducționismul a răpit erosului puterile sale divinatorii. Fiindcă nu au încredere în el, studenții nu au respect față de ei înșiși. Aproape că n-a mai rămas o legătură vizibilă în ochii lor între ceea ce învață la educația sexuală și *Banchetul* lui Platon.

Totuşi, doar de pe asemenea înălţimi periculoase situaţia noastră poate fi văzută din perspectiva potrivită. Faptul că această perspectivă nu mai e credibilă ne dă măsura crizei în care ne aflăm. Când recunoaştem *Phaidros* şi *Banchetul* ca interpretându-ne experienţele, putem fi siguri că avem acele experienţe în deplinătatea lor şi că avem un minimum de educaţie. Rousseau, întemeietorul celor mai puternice învăţături reducţioniste despre eros, spunea că *Banchetul* e întotdeauna cartea îndrăgostiţilor. Mai suntem nişte îndrăgostiţi? Acesta e modul în care pun eu întrebarea educativă a vremurilor noastre.

În toate speciile, cu excepţia omului, când un animal ajunge la pubertate e tot ce va fi vreodată. Această etapă reprezintă scopul evident către care e direcţionată întreaga sa creştere şi învăţare. Activitatea animalului este reproducerea. El trăieşte pe acest platou până când începe decăderea. Numai la om pubertatea e abia începutul. Partea mai mare şi mai interesantă a învăţării sale morale şi intelectuale vine mai apoi, iar la omul civilizat e încorporată în dorinţa sa erotică. Gusturile şi, aşadar, alegerile sale sunt determinate în timpul acestei „educaţii sentimentale". E ca şi cum învăţarea sa ar fi de dragul sexualităţii. Şi invers, o mare parte din energia necesară pentru acea învăţare vine din sexualitatea sa. Nimeni nu-i consideră adulţi pe copiii ajunşi la pubertate. Simţim că e un drum lung până la maturitate, stare în care sunt capabili să aibă grijă de ei înşişi şi să fie adevăraţi părinţi. Acest drum este partea serioasă a educaţiei, în care sexualitatea animală devine sexualitate umană, în care instinctul cedează în om în faţa alegerii legate de adevăr, bine şi frumos. Pubertatea nu-i oferă omului — aşa cum se întâmplă în cazul altor animale — tot ce-i trebuie ca să-i lase în urmă pe cei asemenea lui. Asta înseamnă că partea animalică a sexualităţii lui este împletită în cel mai complex mod cu posibilităţile superioare ale sufletului său, care trebuie să inspire dorinţelor perspectiva sa, şi că partea cea mai delicată a educaţiei este să le ţină pe cele două în armonie.

Nu pot pretinde că înţeleg prea mult din acest mister, dar faptul că ştiu că nu ştiu mă determină să fiu atent la manifestările

acestui aspect al naturii noastre care leagă ce e mai înalt și ce e mai josnic în noi, menținându-mă totodată departe de simplificările sale curente. Cred că studenții cei mai interesanți sunt aceia care nu au rezolvat problema sexuală, care sunt încă tineri, ba chiar arată mai tineri decât vârsta lor, care consideră că multe lucruri le stau încă dinainte și că mai trebuie să crească, proaspeți și naivi, exaltați de misterele în care nu au fost întru totul inițiați. Unii dintre ei sunt bărbați și femei la vârsta de șaisprezece ani, nu mai au nimic de învățat despre erotism. Sunt adulți în sensul că nu se vor mai schimba prea mult. Pot deveni specialiști competenți, dar sunt blazați sufletește. Pentru ei, lumea este așa cum se prezintă ea simțurilor: neînfrumusețată de imaginație și lipsită de idealuri. Acest suflet blazat reprezintă ceea ce înțelepciunea sexuală a timpului nostru conspiră să facă universal.

Sexul facil al adolescenților retează firul de aur care leagă erosul de educație. Iar popularizarea lui Freud îl rupe definitiv, punând pecetea științei pe o înțelegere neerotică a sexului. Un tânăr ale cărui dorințe sexuale îi influențează conștient sau inconștient studiile are un set de experiențe foarte diferite de cele ale cuiva în care aceste motive nu sunt active. O excursie la Florența sau la Atena e una pentru un tânăr care speră s-o întâlnească pe Beatrice a lui pe Ponte Santa Trinità sau pe Socrate al lui în Agora, și cu totul alta pentru cineva care merge acolo fără o astfel de nevoie dureroasă. Cel din urmă e doar un turist, primul își caută desăvârșirea. Flaubert, un mare expert în destinul năzuinței în lumea modernă, o trimite pe Emma Bovary, uluită, la un bal pe moșia unor aristocrați decăzuți, unde observă:

> ... tocmai la capătul mesei, singur printre toate aceste femei, aplecat deasupra farfuriei lui pline, și cu șervetul înnodat la spate ca la un copil, mânca un bătrân, căruia îi picura sosul din gură. Avea ochii injectați și purta o codiță dată pe spate, împletită cu o panglică neagră. Era socrul marchizului, bătrânul duce de Laverdière, fostul favorit al contesei d'Artois pe vremea vânătorilor ce se făceau la Vaudreuil, la marchizul Conflans, și despre care se spu-

nea că fusese amantul reginei Marie-Antoinette după domnul de Coigny şi înainte de domnul Lauzun. Dusese o viaţă zgomotoasă de desfrâu, plină de dueluri, de rămăşaguri, de femei răpite; îşi mâncase averea şi vârâse groaza în toată familia. Un fecior, care stătea în spatele scaunului său, îi ţipa în ureche denumirea felurilor de mâncare pe care el le arăta cu degetul, gângăvind; şi fără să-şi dea seama, ochii Emmei se îndreptau mereu asupra acestui bătrân cu buzele atârnate, ca spre un lucru extraordinar şi măreţ. Trăise la curte şi se culcase în patul reginelor!*

Alţii văd doar un bătrân respingător, dar Emma vede *l'ancien régime*. Viziunea ei este mai adevărată, fiindcă a existat cu adevărat, odinioară, un *ancien régime*, iar în el au existat mari amanţi. Prezentul reprimat nu ni-l poate înfăţişa fără năzuinţa care ne face nemulţumiţi de prezent. O asemenea năzuinţă e lucrul de care au cea mai mare nevoie studenţii, pentru că marile rămăşiţe ale tradiţiei s-au senilizat sub îngrijirea noastră. E nevoie de imaginaţie pentru a le reda tinereţea, frumuseţea şi vitalitatea, după care să ne lăsăm inspiraţi de ele.

Studentul care a râs de cântatul la chitară sub fereastra unei fete nu va citi şi nu va scrie niciodată poezie sub influenţa ei. Erosul său imperfect nu poate oferi sufletului său imagini ale frumosului, aşa că va rămâne rudimentar şi vlăguit. Asta nu înseamnă că nu va înfrumuseţa sau idealiza lumea, ci doar că nu va vedea ce se află acolo.

Un mare număr de studenţi veneau altădată la universitate virgini din punct de vedere fizic şi spiritual, aşteptându-se să-şi piardă în acel cadru inocenţa. Senzualitatea lor era amestecată în tot ce gândeau şi făceau. Erau dureros conştienţi că vor ceva, dar nu ştiau sigur ce anume, ce formă avea să îmbrace şi ce însemnau toate astea. Evantaiul plăcerilor sugerate de dorinţa lor mergea de la prostituate la Platon şi înapoi, de la criminal la sublim. Mai presus de orice, căutau să se instruiască.

---

* Vezi Gustave Flaubert, *Doamna Bovary*, în româneşte de Demostene Botez, prefaţă de Tudor Vianu, ESPLA, Bucureşti, 1956, pp. 61–62. (*N. t.*)

Practic, tot ce citeau în domeniul științelor umane și sociale putea fi o sursă de învățare despre durerea lor și o cale spre vindecarea ei. Această puternică tensiune, această patimă literală pentru cunoaștere putea fi văzută de un profesor în ochii celor care-l flatau dovedind astfel câtă nevoie aveau de el. Propria lui satisfacție era promisă de existența a ceva cu care să-i hrănească, un preaplin care să le umple vidul. Bucuria lui consta în a auzi „O, da!", în timp ce-i prezenta cât mai atrăgător pe Shakespeare și Hegel spre a-i ajuta în necazul lor. Codoș și moașă — iată cum putea fi cu adevărat descris. Pasiunea arzătoare pentru ceea ce părea a fi doar o relație sexuală era manifestarea materială a poruncii oracolului delfic, la rândul său doar un memento al celei mai fundamentale dorințe umane, „cunoaște-te pe tine însuți".

Sătui de satisfacțiile facile, clinice și sterile ale sufletului și trupului, studenții care intră azi în universități păşesc doar arareori pe tărâmul fermecat de odinioară. Trec pe lângă ruine fără să-și închipuie ce se afla altădată acolo. Blazați spiritual, ei nu caută în universitate plenitudinea. Anii cei mai productivi ai învățării, vremea când lui Alcibiade îi dădeau tuleiele, sunt irosiți din pricina unei precocități artificiale și a unei înțelepciuni sofistice dobândite în liceu. Adevăratul moment al educației sexuale trece pe lângă ei, și nu prea mai e nimeni care să știe în ce constă ea.

În mod reciproc, universitatea nu se vede ca slujind asemenea nevoi și nu crede că mumiile dispuse în muzeul său pot să le vorbească vizitatorilor, sau, oroare, să meargă acasă spre a locui cu ei. Umaniștii sunt niște bibliotecare fete bătrâne. Dacă mă gândesc bine, ultimul moment fertil când studentul și universitatea s-au potrivit a fost flirtul cu Freud, în perioada anilor '40 și '50. El atrăgea atenția asupra unei reale psihologii, o versiune a investigării milenare a fenomenelor sufletului ajustată la gustul omului modern. Astăzi aproape nimeni nu-și mai poate imagina entuziasmul de atunci. Ce emoționat am fost când prima mea prietenă de la universitate mi-a spus că turnul universității era un simbol falic! Era un adevărat amestec între obse-

siile mele secrete şi înalta seriozitate pe care aşteptam s-o obţin de la universitate. Liceul nu a fost niciodată astfel. Greu de spus dacă înţelesul tuturor acestor lucruri era că tocmai mă pregăteam să-mi pierd virginitatea sau să pătrund misterele fiinţei. O admirabilă confuzie. În sfârşit, totul era pus pe tapet. Lucrurile murdare dispăruseră din filozofia *minţii*, iar Freud promitea să restaureze *sufletul* şi să ia în serios ce se petrecea în el. Îşi închipuia că este un nou Platon, mai adevărat, şi ne îngăduia să-l lăudăm din nou pe Platon ca precursor al lui Freud.

Dar s-a dovedit a fi o psihologie fără *psyche*, adică fără suflet. Pur şi simplu, Freud nu a prezentat satisfăcător toate lucrurile pe care le trăim. Orice era mai înalt trebuia să fie reprimarea a ceva mai josnic şi un simbol al altcuiva decât el însuşi. Tot ce-a putut face mai bun viziunea freudiană pentru adevăratele năzuinţe intelectuale ale omului a fost *Moarte la Veneţia*, neîndoielnic o problemă nu cine ştie ce complicată pentru spiritele mai fine. Aristotel spunea că omul are două vârfuri, fiecare însoţit de o plăcere intensă: raportul sexual şi gândirea. Sufletul uman este un fel de parabolă, iar fenomenele sale sunt împrăştiate între cele două focare, etalându-şi varietatea şi ambiguitatea lor tropicală. Freud nu a văzut decât un singur focar în suflet, acelaşi cu cel pe care-l au brutele, şi a trebuit să explice toate fenomenele mai înalte ale psihologiei prin represiunea societăţii sau prin alte asemenea versiuni ale scamatoriei indiene cu frânghia. El nu credea cu adevărat în suflet, ci doar în trup, împreună cu instrumentul său pasiv al conştiinţei, mintea. Aceasta i-a tocit viziunea despre fenomenele mai înalte, aşa cum reiese din observaţiile sale rudimentare referitoare la artă şi filozofie. Studenţii nu căutau doar satisfacţia sexuală, fie că erau sau nu conştienţi de asta, ci autocunoaşterea, pe care Freud nu le-o oferea. Oamenii au constatat că versiunea freudiană a lui „cunoaşte-te pe tine însuţi" îi conducea spre divan, unde-şi goleau rezervorul de combustibil comprimat, menit să le dea energie în zborul lor de la opinie la cunoaştere. „Cunoaşte-te pe tine însuţi" nu însemna pentru Freud cunoaşterea locului pe care-l ocupă omul în ordinea lucrurilor. A trecut mult

timp de când acea psihologie academică a exercitat vreo atracție pentru studenții care resimțeau un imbold filozofic. Psihologia freudiană a devenit o mare afacere și a intrat în curentul central al vieții publice, cu un statut egal celui deținut de inginerie și sistemul bancar. Dar nu prezintă un interes intelectual mai mare decât ele. Trebuie să ne căutăm în altă parte pe noi înșine.

Partea a doua

NIHILISMUL ÎN STIL AMERICAN

Filiera germană

Când preşedintele Ronald Reagan a numit Uniunea Sovietică „imperiul răului", persoanele bine intenţionate s-au unit într-un cor furios de protest împotriva unei asemenea retorici provocatoare. Cu alt prilej, domnul Reagan a spus că Statele Unite şi Uniunea Sovietică „au *valori* diferite" (sublinierea mea), o afirmaţie pe care aceleaşi persoane au primit-o în cel mai rău caz tăcând şi frecvent aprobator. Cred că voia să spună acelaşi lucru în ambele cazuri, iar reacţia diferită la cuvintele sale diferite ne introduce în cel mai important şi uimitor fenomen al timpului nostru, cu atât mai uimitor cu cât e aproape neobservat: există acum un întreg limbaj despre bine şi rău, care-şi află originea într-o tentativă de a ajunge „dincolo de bine şi rău" şi de-a ne împiedica să mai vorbim cu oarecare convingere despre bine şi rău. Până şi cei care deplâng actuala noastră stare morală o fac în chiar limbajul care exemplifică această stare.

Noul limbaj este acela al relativismului *valorii* şi constituie o schimbare în perspectiva noastră asupra lucrurilor morale şi politice la fel de mare ca aceea care s-a petrecut atunci când creştinismul a înlocuit păgânismul grec şi roman. Un nou limbaj reflectă întotdeauna un nou punct de vedere, iar popularizarea treptată, inconştientă a noilor cuvinte, sau a vechilor cuvinte folosite în noi moduri, este un semn sigur al unei profunde schimbări în articularea lumii de către oameni. Când episcopii, la o generaţie după moartea lui Hobbes, foloseau aproape natural în limbajul lor concepte ca starea de natură, contract şi drepturi, a devenit limpede că el învinsese autorităţile ecleziastice, care

nu mai erau capabile să se înțeleagă ele însele așa cum o făceau odinioară. Era, prin urmare, inevitabil ca arhiepiscopii moderni de Canterbury să nu aibă în comun cu cei vechi mai mult decât Elisabeta a doua cu cea dintâi.

Ofensatoare pentru urechile contemporane în modul în care președintele Reagan folosea cuvântul „rău" era aroganța culturală, prezumția că el și America știu ce e bine; închiderea sa față de demnitatea altor stiluri de viață; disprețul său implicit față de cei care nu ne împărtășesc vederile. Corolarul politic este că el nu e deschis la negocieri. Opoziția dintre bine și rău nu e negociabilă și poate fi un motiv de război. Cei interesați de „rezolvarea conflictelor" găsesc că e mult mai ușor să reducă tensiunea dintre valori decât tensiunea dintre bine și rău. Valorile sunt un material lipsit de substanță, care există mai ales în imaginație, în vreme ce moartea e reală. Termenul „valoare", în sensul de subiectivitate radicală a oricărei credințe despre bine și rău, servește căutarea facilă a autoconservării confortabile.

Relativismul valorilor poate fi privit ca o mare eliberare de perpetua tiranie a binelui și răului, cu încărcătura lor de rușine și vinovăție, și de eforturile neîncetate pe care le impun urmărirea unuia și evitarea celuilalt. Binele și răul, greu de ținut în frâu, provoacă o suferință infinită — ca războiul sau reprimarea sexuală —, aproape instantaneu ușurată când sunt introduse valori mai flexibile. Nu trebuie să ne simțim rău sau inconfortabil atunci când e necesară doar o mică ajustare. Și dorința de a ne debarasa de constrângeri și de a avea o lume pașnică, fericită, e prima afinitate dintre lumea noastră americană reală și cea a filozofiei germane în forma sa cea mai avansată, exprimată de cei care au criticat discursul președintelui.

Dar există și un revers al medaliei. Persoanele profund devotate valorilor sunt admirate. Credința lor intensă, grija sau preocuparea lor, credința în ceva sunt o dovadă de autonomie, libertate și creativitate. Asemenea persoane reprezintă contrariul celor ușuratice, și au standarde, cu atât mai prețioase cu cât nu sunt primite de la tradiție și nu sunt bazate pe o realitate pe care oricine o poate vedea, sau derivată din raționalizarea superficia-

lă mărginită la calcularea intereselor materiale. Tipul eroic şi cel artistic se dedică unor idealuri create de ei înşişi. Sunt antiburghezi. Valoarea serveşte aici celor care caută o inspiraţie proaspătă, noi credinţe despre bine şi rău cel puţin la fel de puternice ca acelea vechi, a căror vrajă s-a rupt, care au fost demistificate, demitologizate de raţiunea ştiinţifică. Această interpretare pare să spună că a muri pentru valori reprezintă actul cel mai nobil şi că vechiul realism sau obiectivism ducea la ataşamente slabe faţă de propriile ţeluri. Natura este indiferentă la bine şi la rău; interpretările omului prescriu naturii o lege a vieţii.

Astfel, felul în care folosim noi limbajul valorilor ne conduce în două direcţii opuse — să urmăm linia minimei rezistenţe şi să adoptăm atitudini puternice şi rezoluţii fanatice. Dar acestea nu sunt decât deducţii diferite pornind de la o premisă comună. Valorile nu sunt descoperite de raţiune, şi e inutil să le căutăm, spre a găsi adevărul sau viaţa bună. Căutarea începută de Ulise şi continuată vreme de peste trei milenii a ajuns la sfârşit odată cu observaţia că nu e nimic de căutat. Acest presupus fapt a fost anunţat de Nietzsche în urmă de mai bine de un secol, atunci când a spus „Dumnezeu a murit". Pentru prima dată, binele şi răul apăreau ca valori, o mie şi una, nici una preferabilă raţional sau obiectiv alteia. Iluzia salutară cu privire la existenţa binelui şi răului a fost cu desăvârşire risipită. Pentru Nietzsche, aceasta a reprezentat o catastrofă inegalabilă; însemna descompunerea culturii şi pierderea aspiraţiei umane. Viaţa „examinată" socratic nu mai era posibilă sau dezirabilă. Era ea însăşi neexaminată, şi, dacă ar exista vreo posibilitate a unei vieţi umane în viitor, ar trebui început de la naiva capacitate de a trăi o viaţă neexaminată. Modul filozofic de a trăi a devenit pur şi simplu otrăvitor. Pe scurt, Nietzsche, cu toată gravitatea, i-a spus omului modern că se afla în cădere liberă în abisul nihilismului. Poate că după ce vor fi trecut prin cumplita experienţă, bând cupa până la fund, oamenii ar putea spera într-o epocă proaspătă a creării de valoare, emergenţa noilor zei.

Democraţia modernă era, desigur, ţinta criticii lui Nietzsche. Raţionalismul şi egalitarismul ei sunt contrariul creativităţii.

Viața ei zilnică reprezintă pentru el reanimalizarea civilizată a omului. Nimeni nu mai crede cu adevărat în nimic, şi toată lumea îşi petrece viața într-o muncă frenetică şi într-un joc frenetic, ca să nu se confrunte cu faptele, să nu privească în abis. Chemarea lui Nietzsche la revolta împotriva democrației liberale este mai puternică şi mai radicală decât a lui Marx. Iar Nietzsche adaugă că Stânga, socialismul nu constituie opusul acelui tip special de Dreapta care e capitalismul, ci desăvârşirea sa. Stânga înseamnă egalitate, Dreapta — inegalitate. Chemarea lui Nietzsche e dinspre Dreapta, dar o nouă Dreaptă capabilă a transcende capitalismul şi socialismul, puterile care pun în mişcare lumea.

Dar în ciuda acestui lucru, sau poate din pricina lui, ultimele modele ale omului egalitarist sau democratic modern găsesc multe aspecte atrăgătoare în felul în care Nietzsche înțelege lucrurile. Faptul că e mult mai bine cunoscut acum şi că influențează mai curând Stânga decât Dreapta este semnul forței egalității şi al eşecului războiului purtat de Nietzsche împotriva sa.

Acest fenomen ar putea inițial să surprindă, în măsura în care Nietzsche cercetează extraordinarul, nu ordinarul, ceea ce e inegal, nu egal. Dar omul democratic are nevoie de linguşeală, ca un conducător, şi primele versiuni ale teoriei democratice nu i-au oferit-o. Ele justificau democrația ca pe un regim în care oameni cât se poate de obişnuiți erau protejați în tentativa lor de a realiza țeluri cât se poate de obişnuite şi comune. Era totodată regimul dominat de opinia publică, unde cel mai mic numitor comun fixa regula pentru toți. Democrația se înfățişa ca o mediocritate decentă pe fundalul splendidei corupții a regimurilor mai vechi. Dar e cu totul altceva să ai un regim în care toți cetățenii pot fi socotiți cel puțin potențial autonomi, creând valori pentru ei înşişi. Un om creator de valoare este un substitut plauzibil pentru un om bun, şi un asemenea substitut devine practic inevitabil în relativismul popular, de vreme ce foarte puține persoane se pot gândi la ele însele ca fiind nimic. Noblețea respectabilă şi accesibilă a omului poate fi găsită nu în căutarea sau descoperirea vieții bune, ci în crearea propriului „stil de viață", cu mai multe variante posibile, care

nu sunt comparabile una cu alta. Cel care are un „stil de viață" nu se află în competiție cu nimeni, nefiind astfel inferior nimănui, și pentru că are un stil de viață poate impune stima față de sine și față de alții.

Aceasta a ajuns să se întâmple zilnic în Statele Unite, iar cele mai populare școli de psihologie și terapiile lor consideră postularea valorii ca standard al personalității sănătoase. Comedia lui Woody Allen nu e decât un set de variații pe tema omului care nu are un „eu" sau o „identitate" reală, și care se simte superior oamenilor fals satisfăcuți de sine, pentru că e conștient de situația sa, și totodată inferior lor, pentru că ei sunt „adaptați". Această psihologie împrumutată se transformă într-un manual în *Zelig**, povestea unui om „orientat spre altul" (*other-directed man*), spre deosebire de omul „orientat spre sine" (*inner-directed man*), termeni popularizați în anii '50 de *The Lonely Crowd* a lui David Riesman, împrumutată de el de la analistul lui, Eric Fromm, care i-a absorbit el însuși (de pildă, *innige Mensch*) de la un gânditor cu adevărat serios, moștenitorul lui Nietzsche, Martin Heidegger. Am fost uimit să văd cât e de doctrinar Woody Allen și cât de normal a devenit felul său de a privi lucrurile — cu rădăcini imediate în cea mai profundă filozofie germană — pe piața de divertisment americană. Una din verigile de legătură dintre Germania și Statele Unite, psihologul Bruno Bettelheim, joacă de fapt un rol episodic în *Zelig*.

Zelig este un om care literalmente devine oricine sau orice se așteaptă de la el — republican, atunci când se află în preajma unui bogătaș; gangster, când e în compania mafioților; negru, chinez sau femeie, atunci când e cu negri, chinezi sau femei. Nu e nimic în el însuși, doar o colecție de roluri prescrise de ceilalți. El începe, inevitabil, un tratament psihiatric, unde aflăm că era odinioară „orientat spre tradiție", adică provenea dintr-o familie de evrei rabinici stupizi, dansatori. „Orientat spre tradiție" înseamnă a fi călăuzit de vechile valori, primite din vechile credințe, de obicei religioase, care-i dau omului un

* Film din 1983 al lui Woody Allen. (*N.t.*)

rol pe care-l consideră mai mult decât un rol şi un loc în lume. E de la sine înţeles că o întoarcere la acel vechi mod de adaptare şi aparentă sănătate nu e nici posibilă, nici dezirabilă. Se presupune că trebuie să râdem de evreul dansator, deşi nu e limpede dacă din punctul de vedere al alienării sau al sănătăţii. E sigur că evreul este un paria, categorie a lui Max Weber căreia Hannah Arendt i-a dat o notorietate specială, aici cu sensul de interesant doar ca persoană din afară care are o perspectivă specială asupra celei dinăuntru, dar a cărui evreitate nu are un merit în sine. Valoarea sa e definită de lumea care îl interesează în prezent. Sănătatea sa e restabilită atunci când devine „orientat spre sine", când îşi urmează instinctele reale şi-şi stabileşte propriile standarde. Când Zelig îi aude pe oameni spunând că e o zi frumoasă, atunci când evident aşa şi este, el răspunde că nu e o zi frumoasă. Aşa că este imediat băgat din nou într-o instituţie mentală de cei pe care încercase anterior să-i imite şi cu ale căror opinii se află acum în conflict. Acesta e modul în care societatea îşi impune valorile asupra creatorului. În final, ajunge să citească pe cont propriu *Moby Dick*, pe care o discutase mai înainte fără să o fi citit, ca să-i impresioneze pe oameni. Sănătatea sa este un amestec de arţag şi îngâmfare facilă, conştientă de sine.

Comedia chinuită a lui Woody Allen ne diagnostichează bolile ca provenind din relativismul nostru valoric, al cărui remediu constă în postularea valorii. Şi marea sa forţă rezidă în zugrăvirea jucătorului de rol conştient de sine, care nu se simte niciodată cu adevărat confortabil în rolul său, interesant pentru că încearcă din greu să fie ca toţi ceilalţi, care sunt ridicoli fiindcă nu sunt conştienţi de goliciunea lor. Dar Allen e lipsit de gust şi superficial în felul cum jonglează cu evreitatea lui, care nu pare să aibă pentru el o demnitate interioară. Punctul în care ratează total este prezentarea omului sănătos orientat spre sine, care nu e nici amuzant, nici interesant. Aceasta e figura în funcţie de care ceilalţi sunt înţeleşi şi judecaţi, fiindcă zgârciţii sunt ridicoli doar în comparaţie cu omul care cunoaşte adevărata valoare a banilor. Dar omul orientat spre sine al lui Allen este

pur şi simplu gol sau nonexistent, obligându-te să te întrebi cât de profundă poate fi înţelegerea creatorului său. Aici ne confruntăm cu nimicul, dar nu e limpede dacă Allen ştie asta. Orientarea spre sine reprezintă o promisiune egalitaristă care ne permite cu uşurinţă să-l disprețuim şi să-l ridiculizăm pe „burghezul" pe care-l vedem de fapt în jurul nostru. Toate astea sunt cumplit de facile şi dezamăgitoare, pentru că încearcă să ne asigure că agoniile nihilismului pe care îl trăim sunt doar nevroze care pot fi vindecate prin puţină terapie şi o uşoară întărire a spatelui nostru. *Frica de libertate* a lui Eric Fromm este doar Dale Carnegie* cu puţină frişcă culturală central-europeană în vârf. Debarasaţi-vă de alienarea capitalistă şi represiunea puritană şi totul va fi exact aşa cum doreşte fiecare. Dar Woody Allen nu are să ne spună cu adevărat nimic despre orientarea spre sine. Nici Riesman, nici, mergând înapoi, Eric Fromm. E nevoie să ajungem la Heidegger ca să aflăm ceva despre toate faptele sinistre a ceea ce-ar putea însemna cu adevărat orientarea spre sine. Allen nu e niciodată nici pe departe la fel de amuzant precum Kafka, care a luat realmente problema în serios, fără asigurarea propagandistică potrivit căreia caracterul progresist al Stângii ar putea-o rezolva. Zelig flirtează la un moment dat cu Hitler — a cărui atracţie, fapt aproape de la sine înţeles, se manifestă faţă de persoanele „orientate spre alţii" sau, ca să folosesc o expresie echivalentă popularizată de un alt psihosociolog german, Theodor Adorno, faţă de „personalităţile autoritare"[2] —, dar e salvat de un *psychiatricus ex machina*. (Flirtul cu Stalin nu are niciodată nevoie de o explicaţie în acest univers intelectual.) Woody Allen ne ajută să ne simţim confortabil cu nihilismul, să-l americanizăm. *Eu* sunt O.K., *tu* eşti de asemenea O.K., dacă *noi* doi admitem să fim niţel bântuiţi împreună.

---

* Dale Carnegie (1888–1955) a fost un pionier în domeniul dezvoltării presonalităţii, devenind celebru prin cărţile sale în care îi învaţa pe alţii cum să aibă succes (*How to Win Friends and Influence People*, *How to Stop Worrying and Start Living* etc.). (*N.t.*)

[2] Exact acelaşi punct, dar fără umorul salvator al lui Allen, e subliniat de Bertolucci în *Conformistul*.

În politică, în divertisment, în religie, pretutindeni, găsim limbajul conectat la revoluția valorii promovată de Nietzsche, un limbaj cerut de o nouă perspectivă asupra lucrurilor care ne preocupă cel mai mult. Cuvinte precum „charismă", „stil de viață", „angajament", „identitate" și multe altele, toate putând fi cu ușurință regăsite la Nietzsche, au devenit practic acum argou american, cu toate că ele, ca și lucrurile la care se referă, ar fi fost de neînțeles pentru părinții noștri, ca să nu mai vorbim despre Părinții Fondatori. Acum câțiva ani, am pălăvrăgit cu un șofer de taxi din Atlanta care mi-a spus că tocmai ieșise din închisoare, unde fusese închis pentru trafic de droguri. Din fericire, urmase o „terapie". L-am întrebat de ce fel. Mi-a răspuns: „Tot felul — psihologie abisală, analiză tranzacțională, dar cel mai mult mi-a plăcut *Gestalt*." Unele din ideile germane nici măcar nu au nevoie de cuvinte englezești ca să devină limbajul poporului. Ce lucru extraordinar că vocabularul clasei superioare a ceea ce a reprezentat vârful vieții intelectuale occidentale, în Germania, a devenit la fel de natural ca mestecatul gumei pe străzile americane! Chiar că și-a făcut efectul asupra șoferului de taxi. Mi-a spus că-și găsise identitatea și învățase să se placă pe el însuși. Cu o generație mai devreme, l-ar fi găsit pe Dumnezeu și ar fi învățat să se disprețuiască pe sine ca păcătos. Problema constă în sentimentul *sinelui*, nu în vreun păcat originar sau în demonii din el. Avem aici modul specific american de a digera disperarea continentală. Nihilismul cu sfârșit fericit.

Această popularizare a filozofiei germane în Statele Unite prezintă un interes particular pentru mine, fiindcă am văzut-o survenind în timpul propriei mele vieți intelectuale, și mă simt puțin ca cineva care l-a cunoscut pe Napoleon pe când avea șase ani. Am văzut relativismul valorilor și tot alaiul său dezvoltându-se mai mult decât și-ar fi imaginat cineva. Cine ar fi crezut, în 1920, că terminologia sociologică tehnică a lui Max Weber avea să fie într-o bună zi limbajul cotidian al Statelor Unite, țara filistinilor, ea însăși devenită între timp națiunea

cea mai puternică din lume? Autoînțelegerea diverșilor hippies*, yippies**, yuppies***, panthers****, prelați și președinți a fost inconștient formată de gândirea germană din urmă cu jumătate de secol; accentul lui Herbert Marcuse a fost transformat într-o nazalizare din Vestul Mijlociu; eticheta *echt Deutsch* a fost înlocuită de eticheta *Made in America*; iar noul stil de viață american a devenit o versiune Disneyland a Republicii de la Weimar pentru întreaga familie. Astfel, studiile mele m-au condus inevitabil înapoi la fascinantele origini — pe jumătate ascunse — ale acestui fenomen, oferindu-mi un punct de vedere din care privesc în ambele direcții, înainte, spre viața noastră americană în plină evoluție, și înapoi, spre profunda reflecție filozofică care a rupt cu tradiția filozofică, apoi a îngropat-o, cu consecințele intelectuale, morale și politice cele mai ambigue. Cunoașterea acestei istorii intelectuale fascinante este necesară pentru a ne înțelege și a ne oferi alternative reale — dacă istoricii intelectuali ar putea fi convinși că intelectul are un efect asupra istoriei, că, după cum spunea Nietzsche, „cele mai mari fapte sunt gândurile", că „lumea se învârte în jurul creatorilor noilor valori, se învârte în tăcere". Nietszche era un asemenea creator, și noi încă ne mai învârtim în jurul lui, deși mai degrabă scârțâind. Aceasta e scena noastră, iar spectacolul constă în felul în care vederile lui au fost trivializate de omul democra-

---

* Membri ai unei subculturi de tineret (provenind mai ales din clasa de mijloc) inițiate la San Francisco în anii '60, care profesa dragostea și pacea universală. (*N.t.*)

** Membri ai grupurilor de hippies radicali, activi în special la sfârșitul anilor '60. (*N.t.*)

*** Acronim de la „young urban professional", apărut la începutul anilor '80, ca un ecou ironic al termenilor „hippies" și „yippies" — tineri de la oraș cu slujbe bine plătite, venitul lor situându-i peste nivelul clasei de mijloc; termenul este adeseori folosit peiorativ, desemnând niște persoane egoiste și superficiale. (*N.t.*)

**** Membri ai Partidului Panterele Negre (*Black Panther Party*), activ la sfârșitul anilor '60, cea mai amplă organizație a negrilor care promova *Black Power* „Puterea Neagră". (*N.t.*)

tic dornic să se împopoţeneze cu zorzoane de împrumut, cele ale felului cum democraţia a fost coruptă de vederi şi gusturi străine.

Am privit prima oară această scenă pe la mijlocul dezvoltării ei, când viaţa universitară americană era revoluţionată de gândirea germană, care încă mai constituia domeniul intelectualilor onești. Când am ajuns la University of Chicago, pe la mijlocul anilor '40, imediat după război, termeni ca „judecată de valoare" erau noi, mărginiţi la o elită şi promiţând o perspectivă specială. În ştiinţele sociale existau mari aşteptări că avea să înceapă o nouă eră în care omul şi societatea urmau să fie mai bine înţeleşi decât vreodată înainte. Caracterul universitar al catedrelor de filozofie, cu metodologia şi pozitivismul lor obosite şi obositoare, a făcut ca oamenii interesaţi de întrebările despre om — perene şi vii — să migreze către ştiinţele sociale. Existau doi scriitori care dominau şi generau un real entuziasm — Freud şi Weber. Marx era venerat dar, aşa cum a fost cazul multă vreme, prea puţin citit, şi nu se dovedea o sursă de inspiraţie în tratarea problemelor cu care ne confruntam cu adevărat. Deşi nici acum nu e suficient apreciat, Freud şi Weber erau amândoi nişte gânditori profund influenţaţi de Nietzsche, aşa cum e neîndoielnic pentru oricine care îl cunoaşte pe Nietzsche şi ştie cum stăteau lucrurile în lumea germană de la sfârşitul secolului al XIX-lea. În mod ciudat, ei au împărţit între ei preocupările psihologice şi sociale ale lui Nietzsche. Freud s-a concentrat asupra lui *id**, inconştientul, elementul sexual văzut ca motor al celor mai interesante fenomene spirituale, şi asupra ideilor înrudite de sublimare şi nevroză. Weber era cel mai preocupat de problema valorilor, de rolul religiei în formarea lor, şi de comunitate. Freud şi Weber constituie sursa imediată a celei mai mari părţi a limbii cu care suntem obişnuiţi.

---

* Parte a modelului structural freudian constituit din *id*, *ego* şi *superego*. *Id* e bazat pe principiul plăcerii şi e centrat pe propria sa satisfacţie, fără să ţină seama de realitate sau de dorinţele altcuiva. (*N.t.*)

Oricine ştie că erau gânditori germani, şi că profesorii care-i predau erau un amestec de refugiaţi germani din calea lui Hitler şi americani care fie studiaseră în Germania înainte de ascensiunea lui Hitler la putere, fie învăţaseră de la aceşti emigranţi. Pentru nici unul din ei faptul că aceste idei erau germane nu constituia o problemă. Freud şi Weber erau parte a acelei mari tradiţii clasice germane prehitleriste, respectată de toată lumea. Nietzsche însuşi nu era la acea vreme foarte respectabil, pentru că gândirea sa părea să aibă o relaţie tulburătoare cu fascismul, şi mulţi dintre cei care-l preferaseră pe Nietzsche în lumea anglo-saxonă (unde avusese cea mai mare influenţă directă asupra artiştilor, cel mai notabil, desigur, asupra lui Ezra Pound) nu fuseseră destul de alerţi la pericolele fascismului şi antisemitismului (deşi Nietzsche însuşi reprezenta exact opusul unui antisemit). Era evident că gândirea germană luase o turnură antiraţională şi antiliberală odată cu Nietzsche, şi chiar mai mult odată cu Heidegger. Dar acest lucru era pur şi simplu reprimat, şi toată lumea a închis ochii la influenţa exercitată de ei asupra contemporanilor lor. Au existat câteva încercări superficiale de a-i blama pe Hegel, Fichte şi Nietzsche pentru ce s-a întâmplat în Germania, dar tradiţia clasică germană în general, precum şi istorismul german au rămas în vogă, şi stelele speciale de pe firmamentul nostru erau tratate fie ca rezultate ale lor, fie ca fiind generate spontan. Problema cu Weimarul era pur şi simplu că au câştigat băieţii răi.

Profesorii mei, dintre care mulţi aveau să devină foarte celebri, nu tindeau să fie filozofici şi nu căutau sursele noului limbaj şi ale noilor categorii pe care le foloseau. Considerau că ele erau nişte descoperiri ştiinţifice ca oricare altele, care trebuiau să fie folosite spre a face alte descoperiri. Erau foarte dependenţi de abstracţiuni şi generalizări, aşa cum prezisese Tocqueville că avea să se întâmple. Credeau în progresul ştiinţific şi păreau (se poate să fi existat în asta un element de fanfaronadă şi autoironie) convinşi că se aflau în pragul unei breşe istorice în ştiinţele sociale, echivalentă cu aceea înregistrată în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea în ştiinţele naturale de către

Galileo, Kepler, Descartes şi Newton, care avea să facă ştiinţele sociale anterioare la fel de irelevante precum Ptolemeu după Copernic. Aceşti profesori erau literalmente îmbătaţi de inconştient şi valori. Şi erau totodată siguri că progresul ştiinţific avea să fie legat de progresul social şi politic. Toţi erau fie marxişti, fie liberali New Deal*. Războiul împotriva Dreptei fusese câştigat pe plan intern la urne, iar în afacerile externe pe câmpul de luptă. Chestiunea decisivă a principiului fusese rezolvată. Egalitatea şi statul asistenţial erau acum o parte a ordinii lucrurilor, şi nu mai rămânea decât de înfăptuit proiectul democratic. Psihoterapia urma să-i facă fericiţi pe indivizi, tot aşa cum sociologia avea să îmbunătăţească societăţile.

Nu cred ca vreunul dintre aceşti profesori să fi remarcat latura mai întunecată a lui Freud şi Weber, ca să nu mai vorbim de extremismul Nietzsche–Heidegger, prezent undeva, sub suprafaţă. Sau, dacă au remarcat, au socotit că prezintă mai degrabă un interes autobiografic, decât ştiinţific. E uluitor pentru mine că sursa iraţională a oricărei vieţi conştiente la Freud şi relativitatea oricărei valori la Weber nu le-au pus nici o problemă şi nu le-au zdruncinat optimismul referitor la ştiinţă. Freud era foarte nesigur cu privire la viitorul civilizaţiei şi rolul raţiunii în viaţa omului. Cu siguranţă nu era un avocat convins al democraţiei sau egalităţii. Iar Weber, mult mai preocupat decât Freud de ştiinţă, morală şi politică, trăia într-o atmosferă de permanentă tragedie. Ştiinţa sa era formulată ca o sfidare îndoielnică la adresa haosului lucrurilor, iar valorile se aflau cu siguranţă dincolo de limitele sale. Asta însemna foarte precara — ca să nu spunem imaginara — distincţie dintre fapte şi valori. Raţiunea în politică duce la inumanitate în birocraţie. Weber găsea că e imposibil să preferi politica raţională politicii angajementului iraţional; el credea că raţiunea şi ştiinţa înseşi erau angajamente

---

* Program legislativ al preşedintelui Franklin D. Roosevelt (propus în 1932), care urmărea salvarea Statelor Unite din marea criză economică. Pornea de la ideea că aceasta fusese cauzată de instabilitatea inerentă a pieţei şi că era necesară intervenţia guvernului pentru a raţionaliza şi stabiliza economia. (*N.t.*)

față de valoare, ca orice alte angajamente, incapabile să-și afirme propria bunătate, pierzând astfel ceea ce fusese dintotdeauna semnul lor cel mai disctinctiv. Politica pretindea o postulare a valorii semireligioase deopotrivă periculoasă și incontrolabilă, iar Weber era martorul unei lupte a zeilor pentru posedarea omului și a societății, ale cărei rezultate erau imprevizibile. Rațiunea calculatoare avea să sfârșească într-o administrare a lucrurilor uscată, nemiloasă și lipsită de suflet fără valorile care să susțină și să modeleze comunitatea; sentimentul avea să ducă la complacerea egoistă în plăcerile superficiale; angajamentul politic urma, cel mai plauzibil, să favorizeze fanatismul, și era discutabil dacă în om mai rămânea destulă energie pentru postularea valorii. Totul era în aer, și nu exista nici o teodicee care să-l susțină în truda sa. Weber, ca mulți alți germani influențați de Nietzsche, vedea că toate lucrurile la care ținem erau amenințate de această perspectivă și că rămăsesem fără resursele morale sau intelectuale care să stăpânească rezultatul. Avem nevoie de valori, care la rândul lor pretind o anumită creativitate umană pe cale să sece și care, oricum, nu are nici un sprijin cosmic. Analiza științifică însăși conchide că rațiunea este neputincioasă, în vreme ce dizolvă universul protector în interiorul căruia oamenii pot găsi valori. Nimic din toate acestea nu îi este specific lui Weber și nu provine pur și simplu din personalitatea lui nefericită, pe care o avea, măcăr parțial, din pricina perspectivei sumbre care i se întindea dinainte. Nu există nici o îndoială că relativismul valoric, dacă e adevărat și dacă există o credință adevărată în el, te antrenează într-o regiune foarte întunecată a sufletului și în experimente politice foarte periculoase. Dar pe fermecatul tărâm american sentimentul tragic nu-și prea află locul, și susținătorii timpurii ai noilor științe sociale acceptau bucuros perspectiva valorii, siguri că valorile lor erau bune, și mergeau înainte cu știința. Comparați caracterul și preocupările lui Talcott Parsons cu cele ale lui Max Weber și veți avea măsura distanței dintre Europa continentală și noi. În Parsons vedem rutinizarea lui Weber. Abia în anii '60 perspectiva valorii a început să aibă adevăratele ei efecte în Statele Unite, așa cum avusese în Germania cu treizeci sau patruzeci de ani mai devreme.

Deodată, o nouă generație care nu trăise din osânza valorii moștenite, care fusese educată în indiferența filozofică și științifică față de bine și rău, a ajuns pe scenă, reprezentând angajamentul față de valoare și i-a învățat pe cei mai în vârstă o lecție dintre cele mai neplăcute.

Imaginea uimitoarei americanizări a patosului german poate fi văzută pe fața zâmbitoare a lui Louis Armstrong, în timp ce cântă cu putere cuvintele marelui său hit „Mack the Knife". Așa cum majoritatea intelectualilor americani știu, este o traducere a cântecului „Mackie Messer" din *Opera de trei parale*, un monument al culturii populare din Republica de la Weimar, scris de doi eroi ai Stângii artistice, Bertolt Brecht și Kurt Weill. Există o ciudată nostalgie în rândul unei mari părți a intelighenției americane pentru acest moment anterior venirii la putere a lui Hitler, iar interpretarea acestui cântec de către Lotte Lenya a reprezentat multă vreme, alături de „Ich bin von Kopf bis Fuß auf Liebe eingestellt" (Sunt gata de iubire din creștet până-n tălpi) cântat de Marlene Dietrich în *Îngerul albastru*, un simbol al unei năzuințe fermecătoare, nevrotică, sexy, decadentă după o împlinire nebuloasă care nu era întru totul conștientizată. Mai puțin cunoscut intelighenției noastre este un aforism al lui Nietzsche din *Așa grăit-a Zarathustra*, carte bine cunoscută lui Brecht, intitulat „despre ucigașul cel palid"*, care spune povestea unui criminal nevrotic, semănând straniu cu Raskolnikov din *Crimă și pedeapsă*, care nu știe, nu poate ști, că a comis o crimă dintr-un motiv la fel de legitim ca oricare altul și util în multe situații importante, dar delegitimat în vremurile noastre pașnice: tânjea după „patima pumnalului". Acest scenariu pentru „Mack the Knife" reprezintă începutul atitudinii supramorale de expectativă, așteptând să vadă dacă vulcanul *id*-ului va erupe, lucru care atrăgea Weimarul și pe admiratorii săi americani. Totul e în regulă câtă vreme nu e fascism! Odată cu Armstrong, care i-a luat locul lui Lotte Lenya,

---

* Vezi Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra,* trad. de Ștefan Aug. Doinaș și Horia Stanca, Humanitas, București, 1994, pp. 93–95. (*N.t.*)

aşa cum Mai Britt i-a luat locul lui Dietrich, totul este o chestiune de piaţă, iar mesajul devine mai puţin periculos, deşi nu mai puţin corupt. Conştiinţa caracterului străin dispare. E considerată a fi cultură populară, americană, parte a secolului american, aşa cum „fii relaxat" (în contrast cu încordarea) se presupune a fi o prespectivă a muzicii rock, nu o traducere a conceptului heideggerian *Gelassenheit*. Sensul istoric şi distanţa de timpurile noastre, singurele avantaje ale nostalgiei după Republica de la Weimar, au dispărut, iar mulţumirea de sine americană — sentimentul că scena ne aparţine, că nu avem nimic important de învăţat despre viaţă de la trecut — e bine servită.

Această imagine poate fi văzută în istoria noastră intelectuală, dacă o substituim pe Mary McCarthy lui Louis Armstrong şi pe Hannh Arendt lui Lotte Lenya, sau pe David Riesman lui Louis Armstrong şi pe Erich Fromm lui Lotte Lenya, şi tot aşa, trecând prin întreaga listă de onoare a intelectualilor americani. Starurile noastre cântă un cântec pe care nu-l înţeleg, tradus după originalul german şi înregistrând un uriaş succes popular cu consecinţe necunoscute, dar ample, fiindcă ceva din mesajul iniţial atinge ceva din sufletele americane. Dar, în spatele tuturor, maeştrii textieri sunt Nietzsche şi Heidegger.

Pe scurt, după război, când America îşi trimitea blugii să-i unească pe tinerii din întreaga lume, o formă concretă de universalism democratic care are efecte eliberatoare asupra multor naţiuni înlănţuite, ea importa un material de fabricaţie germană pentru suflete, care distona cu toate acestea şi arunca o umbră asupra americanizării lumii în care ne angajaserăm, considerând că era bine şi în conformitate cu drepturile omului. Peisajul nostru intelectual a fost modificat de gânditorii germani mai radical decât a fost peisajul nostru fizic de către arhitecţii germani.[3]

---

[3] Mies van der Rohe era şi el o figură în Chicago înainte de a avea cu adevărat şansa să construiască, şi Bauhaus a fost un alt produs al Republicii de la Weimar, asociat îndeaproape cu curentele de gândire pe care le-am descris.

Insistența mea asupra germanității tuturor acestora e menită nu să ofere un răspuns de tipul „nu știu nimic" cu privire la influența străină, ori al căutării unui intelectal german sub fiecare pat, ci să sporească de fapt conștientizarea locului unde trebuie să privim dacă e să înțelegem ce spunem și gândim, fiindcă suntem în pericolul să uităm asta. Marea influență a unei națiuni cu o puternică viață intelectuală asupra unor națiuni mai puțin înzestrate, chiar dacă armatele acestora din urmă sunt foarte puternice, reprezintă o experiență umană frecventă. Cele mai evidente cazuri sunt influența Greciei asupra Romei și a Franței asupra Germaniei și a Rusiei. Dar tocmai diferențele dintre aceste două cazuri și exemplul Germaniei și al Statelor Unite o face pe cea din urmă atât de problematică pentru noi. Filozofia greacă și cea franceză erau universaliste în intenție și în fapt. Ele făceau apel la o facultate posedată potențial de toți oamenii, pretutindeni și oricând. Adjectivul din filozofia *greacă* e o etichetă neesențială, ca și în iluminismul *francez*. (Același lucru e valabil pentru Renașterea *italiană*, o renaștere care demonstrează caracterul accidental al națiunilor și universalitatea gânditorilor greci.) Viața bună și regimul just pe care le-au propovăduit nu cunoșteau limite de rasă, națiune, religie sau climă. Această relație de la om la om era însăși definiția filozofiei. Suntem conștienți de acest lucru atunci când vorbim despre știință, și nimeni nu vorbește serios despre fizica germană, italiană sau engleză. Iar când noi, americanii, vorbim serios despre politică, vrem să spunem că principiile libertății și egalității pe care le promovăm, precum și drepturile bazate pe ele sunt raționale și general aplicabile. Cel de-al Doilea Război Mondial era cu adevărat un proiect educativ întreprins pentru a-i forța pe cei care nu acceptau aceste principii să procedeze astfel.

Dar filozofia germană de după Hegel a aruncat o îndoială asupra lor, și a existat o relație între politica germană și gândirea germană. Istorismul ne-a învățat că spiritul este esențialmente legat de istorie sau cultură. Germanitatea este, potrivit filozofilor germani de mai târziu, o parte esențială a lor. Pentru Nietzsche și cei influențați de el, valorile sunt produse ale spiritelor etno-na-

ționale și au relevanță doar pentru acele spirite. Posibilitatea de traducere însăși, așa cum am menționat, este pusă sub semnul întrebării de către Heidegger. Pentru el, traducerile latine ale termenilor filozofici greceşti sunt superficiale şi nu transmit esența textului tradus. Gândirea germană nu tindea spre eliberarea cuiva de propria-i cultură, așa cum făcuse gândirea anterioară, ci spre reconstituirea înrădăcinării în propria cultură, distrusă de cosmopolitismul filozofic şi politic. Suntem precum milionarul din *The Ghost (Geist) Goes West**, care aduce un castel din melancolica Scoție în însorita Floridă şi adaugă canale şi gondole pentru „culoarea locală". Am ales un sistem de gândire care, ca unele vinuri, „nu călătoreşte"; am ales un mod de a privi lucrurile care nu putea fi niciodată al nostru şi care avea drept punct de pornire antipatia față de noi şi țelurile noastre. Statele Unite erau socotite ca fiind a noncultură, o colecție de rebuturi ale culturilor reale, căutând doar o confortabilă autoconservare într-un regim dedicat cosmopolitismului superficial în gândire şi faptă. Dorința noastră de lucruri germane era o dovadă că nu-i puteam înțelege. Caracterul decisiv al popoarelor şi al valorilor lor, care a fost decretat de istorismul de orice tip, dar mai ales de istorismul radical al lui Nietzsche, face din cazul german opusul celui grec. Diferența poate fi văzută în felul în care Cicero îl tratează pe Socrate, spre deosebire de felul în care o face Nietzsche. Pentru Cicero, Socrate este un prieten şi un contemporan; pentru Nietzsche, el este un dușman şi un antic. Dat fiind extremul universalism luminist al țării noastre, nimic nu ar fi mai supărător pentru Nietzsche şi Heidegger decât îmbrățişarea noastră.

Dacă acest relativism valoric este în armonie cu democrația rămâne o problemă care e tratată nefiind pusă niciodată. Ştiințele sociale au tratat nazismul ca pe o psihopatologie, un rezultat al personalităților autoritare sau orientate spre alții, un caz bun pentru psihiatri, așa cum e prezentat de Woody Allen. Ştiințele sociale neagă că gândirea, mai ales gândirea serioasă, însăşi

---

* Film al lui René Clair din 1935. (*N.t.*)

gândirea aflată la originea lor, ar fi putut avea ceva de a face cu succesul lui Hitler. Dar Republica de la Weimar, atât de fascinantă pentru americani în versiunea ei de extrema-stângă, includea şi persoane inteligente care au fost atrase, cel puţin la început, de fascism, din motive în bună măsură asemănătoare celor care-i animau pe ideologii Stângii, reflecţii despre autonomie şi crearea de valori. Odată ce plonjezi în abis, nu există nici o certitudine că egalitatea, democraţia sau socialismul vor fi găsite de cealaltă parte. Cel mult, autodeterminarea este nedeterminată. Dar condiţiile creării de valori, în special caracterul ei autoritar şi religios sau charismatic, ar părea să militeze împotriva raţionalismului democratic. Rădăcinile sacre ale comunităţii sunt contrarii drepturilor indivizilor şi toleranţei liberale. Noua religiozitate legată de comunitate şi cultură i-a făcut pe oamenii care priveau lucrurile din perspectiva creativităţii să încline spre Dreapta. De partea Stângii nu exista decât aserţiunea că Marx ar putea, după revoluţia lui, să producă exact ceea ce promisese Nietzsche, în vreme ce la Dreapta exista o meditaţie asupra a ceea ce ştim despre condiţiile creativităţii. Nu voi comenta perioada nazistă a de acum de-nazificatului Heidegger decât pentru a observa că recunoaşterea tot mai deschisă a faptului că a fost cel mai interesant gânditor al secolului nostru, mai înainte dat deoparte discret din admiraţie pentru diverşii săi reprezentanţi, e o dovadă că ne jucăm cu focul. Interesul lui faţă de noii zei l-a făcut, ca şi pe Nietzsche, să exalte în cursurile sale lipsa de măsură, în locul măsurii, şi să ridiculizeze moralitatea. Ambele au ajutat la constituirea acelei ambigue atmosfere a Republicii de la Weimar în care liberalii păreau nişte nerozi şi totul era posibil pentru oamenii care-şi cântau patima pumnalului prin cabarete. Oamenii decenţi au început să se obişnuiască să audă lucruri care i-ar fi oripilat în trecut şi cărora nu li se îngăduise să fie exprimate în public. Un rezultat extrem al luptei dintre Dreapta şi Stânga era inevitabil.

Marele mister constă în înrudirea tuturor acestor lucruri cu sufletele americane care nu erau pregătite prin educaţie sau experienţă istorică pentru aşa ceva. Pierre Hassner s-a întrebat

odată dacă fantasticul succes al lui Freud în America se datora doar faptului că atât de mulți dintre discipolii săi s-au refugiat acolo din calea lui Hitler, fiind niște propagandiști foarte eficienți, sau dacă exista o nevoie specială de el într-o țară de care nu-i prea păsa. Ca băiat din Chicago, am fost cu deosebire frapat de faptul că Marshall Field III, descendentul marii familii de comercianți, povestea arhetipală de succes a ceea ce weberienii numeau etica protestantă, a fost psihanalizat de Gregory Zilboorg, unul dintre primii freudieni influenți în Statele Unite, și a devenit un înflăcărat suporter al cauzelor de stânga, pierzând averi întregi pe ziare ale tovarășilor de drum. Cu siguranță, se petreceau mult mai multe în subsolul clădirii decât bănuiserăm. Exista oare ceva pe care înțelegerea de sine americană nu îl recunoscuse sau satisfăcuse suficient?

Odată ce americanii s-au convins că exista într-adevăr un subsol a cărui cheie o dețineau psihiatrii, orientarea lor a devenit aceea a *eului*, misteriosul, liberul, nelimitatul centru al ființei noastre. Toate credințele noastre izvorăsc din el și nu au o altă validare. Cu toate că nihilismul și disperarea existențială care îl însoțește nu sunt decât o poză pentru americani, așa cum limbajul derivat din nihilism a devenit o parte a educației lor și s-a insinuat în viața lor zilnică, ei își urmăresc fericirea în moduri determinate de acel limbaj. Există un întreg arsenal de termeni ca să nu vorbești despre nimic — grijă, autoîmplinire, conștiință în expansiune și așa mai departe, aproape la infinit. Nimic precis, nimic care să aibă un referent, așa cum am văzut la Allen și Riesman. Există un efort de a spune ceva, o căutare a interiorității pe care știi că o ai, dar rămâne o cauză fără efect. Interiorul pare să nu aibă vreo legătură cu exteriorul. Exteriorul e dizolvat și devine lipsit de formă în lumina interiorului, iar interiorul este o iluzie sau vid pur. Nu e de mirare că simplul sunet al Nimicului existențialiștilor sau al Negației hegelienilor atrage urechile contemporane. Nihilismul american este o stare de spirit, o proastă dispoziție, o vagă neliniște. Este nihilismul fără abis.

Nihilismul ca stare sufletească e dezvăluit nu atât în lipsa convingerilor ferme, cât în haosul instinctelor sau pasiunilor. Oamenii nu mai cred într-o ierarhie naturală a variatelor şi contradictoriilor înclinaţii ale sufletului, iar tradiţiile care au oferit un substitut pentru natură s-au năruit. Sufletul devine o scenă pentru o trupă care-şi schimbă regulat piesele — uneori o tragedie, alteori o comedie; într-o zi dragostea, în altă zi politica, în cele din urmă religia; când cosmopolitism, când din nou loialitatea înrădăcinată; oraşul sau ţara; individualismul sau comunitatea; sentimentalismul sau brutalitatea. Şi nu există nici principiu, nici voinţă care să impună o ierarhie a tuturor acestora. Toate vârstele şi locurile, toate rasele şi toate culturile pot juca pe această scenă. Nietzsche credea că sălbaticul bal costumat al pasiunilor era deopotrivă dezavantajul şi avantajul modernităţii târzii. Evidentul dezavantaj este descompunerea unităţii sau „personalităţii", care pe termen lung va duce la entropia psihică. Avantajul sperat este că bogăţia şi tensiunea prezente în sufletul modern ar putea constitui baza unor noi concepţii cuprinzătoare despre lume care ar lua în serios ceea ce fusese anterior limitat la o ladă de gunoi spirituală. Această bogăţie, potrivit lui Nietzsche, consta în mare măsură în mii de ani de năzuinţă religioasă moştenită şi acum nesatisfăcută. Dar acest posibil avantaj nu există pentru tinerii americani, pentru că slaba lor educaţie le-a sărăcit năzuinţele, şi abia dacă sunt conştienţi de marile trecuturi la care se gândea Nietzsche şi pe care le avea în interiorul său. Ei posedă acum o încâlceală de pasiuni mai degrabă obişnuite, care defilează prin conştiinţa lor ca un caleidoscop monocrom. Sunt egocentrici, nu într-un mod vicios, nu în felul celor care ştiu ce înseamnă binele, justeţea sau noblеţea, şi le resping egoist, ci pentru că eul lor e tot ce există în teoria prezentă, în ceea ce sunt învăţaţi.

Suntem oarecum ca sălbaticii care, după ce au fost descoperiţi şi evanghelizaţi de misionari, s-au convertit la creştinism fără să fi trăit tot ce a fost înainte sau după revelaţie. Faptul că majoritatea dintre noi n-ar fi auzit niciodată de Oedip dacă n-ar fi fost Freud ar trebui să ne facă conştienţi că depindem

aproape cu totul de misionarii sau intermediarii noştri germani în cunoaşterea Greciei, Romei, iudaismului şi creştinismului; că, oricât de profundă ar fi această cunoaştere, ei ne oferă doar o interpretare; şi că nu ni s-a spus decât ceea ce au considerat ei că trebuie să ştim. Pentru cineva care caută să devină conştient de sine este urgent să reflecteze asupra dependenţei intelectuale care ne-a condus într-un asemenea impas. Dicţionarul explicativ care urmează al limbajului nostru curent este gândit ca o modestă contribuţie la această iniţiativă.

Două revoluții și două stări de natură

Descoperirea subsolului sufletului, explorarea sa și atracția față de conținuturile sale întunecate sunt de multă vreme o specialitate europeană. Năzuințele obscure și căutarea motivelor insesizabile ale tuturor lucrurilor sunt niște teme omniprezente în literatura franceză, germană și (înainte de Revoluție) rusă din secolele XIX și XX. „Profunzimea" europeană era considerată de intelectuali ca opunându-se „superficialității" americane. Sufletele americane erau, ca să spunem așa, construite fără o fundație, mai reconciliate cu lumea în care trăim și neobsedate să privească dincolo de ea, nebântuite de un sentiment al netemeiniciei experienței lor. Astfel, când americanii au devenit capabili să-și permită luxul de a se cufunda în literatura europeană, ca și în bucătăria europeană, a trebuit să ne întrebăm dacă apetitul lor era real și cum aveau s-o digere.

Problema dintre Europa și noi poate fi rezumată de cuvântul „burghez". Omul nou al noului regim politic democratic a fost etichetat drept burghez de filozofii și artiștii europeni vreme de mai bine de două sute de ani. Inițial, asta însemna o ființă diminuată, egocentrică, materialistă, lipsită de o grandoare sau o frumusețe a sufletului, iar acest sens negativ — mai cunoscut americanilor grație lui Marx — s-a menținut până în zilele noastre. Totuși, cu mult după ce Nietzsche a pretins că tema devenise deja plictisitoare, gânditorii europeni continuă să fie obsedați de omul burghez ca reprezentând eșecul cel mai dramatic și demn de dispreț al modernității, care trebuie depășit cu orice preț. Nihilismul, în înțelesul său cel mai palpabil,

înseamnă că burghezul a învins, că viitorul — toate formele previzibile de viitor — îi aparține, că toate piscurile care se înalță deasupra sa și toate abisurile de dedesubt sunt iluzorii și că viața nu merită trăită în aceste condiții. Este recunoașterea faptului că toate alternativele sau corecțiile — de pildă idealismul, romantismul, istorismul și marxismul — au eșuat. Americanii, pe de altă parte, au crezut în general că proiectul democratic modern este înfăptuit în țara lor, poate fi înfăptuit și în alte părți și că acel proiect e bun. Firește, ei nu aplică termenul „burghez" lor înșiși, și nici altcuiva, de altminteri. Le place să-și spună „clasă de mijloc", dar această denumire nu implică vreun conținut spiritual anume. E mai degrabă un lucru bun. Dacă există vreun neajuns aici, e că există oameni săraci. Termenul „clasă de mijloc" nu are nici unul dintre numeroasele concepte opuse pe care le are burghezia, precum aristocrat, sfânt, erou sau artist — toate bune —, cu excepția, poate, a termenilor „proletar" sau „socialist". În America spiritul este acasă, chiar dacă nu e pe deplin satisfăcut.

Modernitatea este constituită de regimurile politice întemeiate pe libertate și egalitate, așadar, pe consimțământul celor guvernați, și e făcută posibilă de o nouă știință a naturii care domină și cucerește natura, oferind prosperitate și sănătate. A fost un proiect filozofic conștient de sine, cea mai mare transformare a relațiilor omului cu semenii săi și cu natura realizată vreodată. Revoluția americană a instituit acest sistem de guvernare pentru americani, care au fost în general mulțumiți de rezultate și au avut o imagine foarte clară a ceea ce realizaseră. Chestiunile principiului politic și ale dreptului fuseseră rezolvate o dată pentru totdeauna. Nu avea să mai fie nevoie de o revoluție ulterioară, dacă revoluția înseamnă schimbarea principiilor fundamentale de legitimitate, în acord cu rațiunea și ordinea naturală a lucrurilor, și pretinzând lupta armată împotriva celor care aderă la vechea ordine și la formele sale nedrepte de guvernare. Revoluția, un cuvânt nou în vocabularul politic, care s-a referit mai întâi la Glorioasa Revoluție din 1688, din Anglia, făcută în numele unor principii cât se poate de asemănătoare cu ale noastre, este înrudită cu mișcarea soarelui din noapte în zi.

Revoluția Franceză, numită de Kant „un nou răsărit", a fost un eveniment cu mult mai important decât Revoluția Americană în ochii lumii de la acea vreme, fiindcă privea una din cele două mari puteri de atunci, veritabilă școală a Europei, cu unul din cele mai vechi și civilizate popoare. A fost purtată și câștigată în numele libertății și egalității, asemenea revoluțiilor din Anglia și America. S-ar spune că a desăvârșit irezistibilul triumf al proiectului filozofiei moderne, aducând o dovadă finală a teodiceei libertății și egalității. Dar, spre deosebire de predecesoarele sale, a dat naștere unui uluitor evantai de interpretări și a declanșat reacții din toate direcțiile, care încă n-au epuizat impulsul imprimat de ea. Dreapta — în înțelesul ei serios, partidul opus egalității (nu egalității economice, ci egalității în drepturi) — a vrut mai întâi să anuleze Revoluția în numele Tronului și al Altarului, iar această reacție și-a dat ultima suflare probabil odată cu Francisco Franco, în 1975. O altă formă a Dreptei, și anume, Dreapta progresistă, a vrut să creeze și să impună lumii un nou tip de inegalitate, o nouă aristocrație europeană sau germană, spulberată la Berlin, în 1945. Stânga, care intenționa să desăvârșească Revoluția abolind proprietatea privată, este încă destul de vioaie, dar nu a reușit niciodată să-și pună planul în aplicare în națiunile — îndeosebi Franța — cele mai influențate de Revoluția Franceză. Pe termen lung, Centrul — soluția burgheză — a fost cel care a învins, dar după atâtea regrete și atâtea aspirații dezamăgite, în Franța, Germania, Austria, Belgia, Italia, Spania și Portugalia, la fel ca și în Anglia și Statele Unite. Ultimele figuri care au urât cu adevărat marea burghezie au murit cam în același timp: Sartre, de Gaulle și Heidegger. (Americanii nu sunt suficient de conștienți că ura față de burghez este specifică la fel de mult Dreptei ca și Stângii.) Ne-am putea aștepta la o anumită reverberație literară, fiindcă hăituirea burghezului este aproape un reflex printre scriitori, de care te dezveți cu mare greutate, așa cum s-a dovedit când atâția s-au agățat de el chiar dacă în jur erau comuniști și naziști care ar fi meritat atenția lor. Pentru a menține flacăra vie, mulți

literați au văzut în Hilter un fenomen burghez, interpretare pe care, tot repetând-o, au încetățenit-o.

Poate că acum ducem lipsă de noi revoluții, iar noua metafizică pretindea justificarea lor, menite cum erau să rectifice neajunsurile *percepute* ale Revoluției franceze; dar reconcilierea cu realitatea e mai mult obosită decât entuziastă. Am folosit cuvântul „perceput" pentru că, pe baza a numeroase interpretări ale Revoluției franceze — de către monarhiști, catolici, liberali, socialiști, robespierriști, bonapartiști — , care nu erau pure exerciții academice, ci influențau viața și generau acțiune, Nietzsche a conchis că nu era vorba de un text, ci doar de interpretare. Această observație constituie fundamentul concepției populare curente potrivit căreia nu există un *este*, ci doar perspective asupra *devenirii*, că percepția este totuna cu realitatea, că lucrurile sunt ceea ce sunt ele percepute a fi. Această opinie este, desigur, asociată cu noțiunea că omul este o ființă creatoare de valori, nu una care descoperă binele. Nu e surprinzător să-i aflăm sursa, cel puțin parțial, în cele mai mari evenimente ale politicii moderne.

Neînțelegerea dintre America și Europa constă în faptul că acolo unde americanii vedeau o soluție europenii vedeau o problemă. Revoluția Americană a produs o realitate istorică clară și unificată; Revoluția Franceză, o serie de întrebări și probleme. Americanii au tins să privească Revoluția Franceză cu indulgență. Ea reprezenta lucrurile bune, înrudite cu ale noastre, dar nu a reușit să le ofere un cadru instituțional stabil. Un larg segment al opiniei intelectuale din Europa, segmentul cel mai influent[4], privea Revoluția franceză ca pe un eșec, nu pentru că nu reușise să stabilească o democrație liberală, ci pentru că

---

[4] Gânditori ca Tocqueville care, cu anumite rezerve, sprijineau soluția americană, sunt puțin citiți sau luați în seamă în Franța; iar Montesquieu, francezul care e cel mai aproape de tradiția engleză și americană a filozofiei politice care i-a influențat cel mai mult pe Părinții Fondatori, este marele gânditor al Franței care afectează cel mai puțin conștiința franceză.

reușise prea bine să producă tipul de om democratic liberal — adică burghezul —, conferindu-i clasei sale, burghezia, putere în societate. Chiar și un scriitor atât de proamerican și prolibe-ral ca Tocqueville, care a înțeles că dificultatea franceză consta de fapt în incapacitatea ei de a se adapta instituțiilor liberale, era melancolic cu privire la șansele unei vieți umane desăvârșite în interiorul lor.

Americanii n-au găsit mare lucru care să-i farmece în *ancien régime* din Franța. Tronul și altarul său erau însăși realitatea inegalității nedrepte și, respectiv, a prejudecății că regimul american era menit să îl înlocuiască în lume. America, socoteau ei, avea să reușească în proiectul ei relativ ușor, fiindcă am început aici cu egalitatea condițiilor. Americanii n-au fost obligați să ucidă un rege, să disloce o aristocrație care le stătea în cale și le făcea necazuri, sau să separe biserica de stat și poate s-o abolească. Nevoia de a face toate aceste lucruri, plus prezența mulțimii pariziene, care nu putea accepta domnia legii, i-a împiedicat pe francezi să ajungă la consensul rezonabil cerut de guvernarea democratică bine orânduită.

Dar o altă perspectivă asupra acestor evenimente a dominat discuția publică din Europa. Pentru unii europeni, americanii reprezentau o intolerabilă îngustare a orizontului uman, iar prețul plătit pentru ordinea și prosperitatea lor decentă era prea ridicat. Aristocrația franceză avea o noblețe, o strălucire și un gust care contrastau puternic cu meschinăria și cenușiul vieții și motivelor comerciale ale societății liberale. Pierderea a ceea ce reprezenta acea aristocrație a sărăcit lumea. Mai important, religia care a fost abolită putea fi socotită ca reprezentând profunzimea și seriozitatea vieții. Dacă noblețea și sacrul nu-și mai pot afla o expresie serioasă în democrație, valoarea alegerii ei devine discutabilă. Acestea sunt argumentele, pledoaria specifică a reacționarilor, dezmoșteniții Vechiului Regim.

Mai serioase pentru noi sunt argumentele revoluționarilor care au acceptat principiile noastre de libertate și egalitate. Mulți considerau că nu explorasem suficient aceste idealuri îndrăgite. Oare egalitatea poate să însemne cu adevărat doar oportu-

nitatea egală — pentru talente inegale — de a dobândi proprietate? Ar trebui oare ca viclenia în achiziție să fie mai bine răsplătită decât bunătatea morală? Pot proprietatea privată și egalitatea să stea cu atâta ușurință una lângă alta când până și Platon cerea comunismul între egali? Comunismul sau socialismul n-au avut niciodată prea mult spor împotriva respectului față de proprietatea privată în Statele Unite. Definiția proprietății oferită de Locke se potrivea — și încă se mai potrivește — perfect temperamentului nostru, iar critica lui Rousseau la adresa ei n-a făcut aici aproape nici o impresie, deși a fost și rămâne foarte influentă în Europa. Și libertatea însemna pentru noi a acționa după bunul plac, cu limitările impuse doar de minimele cerințe ale existenței sociale. Nu înțelesesem cum se cuvine ce anume pretindea exact formularea legilor, nici nu mersesem dincolo de libertatea negativă a satisfacerii impulsurilor rudimentare. Cât despre religie, bisericile domesticite în America păstrau superstiția creștinismului, a cărei depășire constituia, poate, cheia eliberării omului. Oare un regim bun trebuia să fie ateist sau să aibă o religie civică? Și, în sfârșit, ce-am fi putut face cu ambiția eroică și gloria militară napoleoniană decât să le ignorăm sau să le demitizăm?

Acestea erau întrebările ridicate în abatorul Istoriei de Revoluția Franceză, întrebări la care nu eram dornici să răspundem. Ele au oferit material pentru un secol de filozofie serioasă în Europa continentală, căruia spiritul filozofiei îi replicase din Anglia. Până și Mill, moștenitorul utilitarismului, o versiune mai îngustă și mai autosuficientă a gândirii liberale timpurii, a trebuit să apeleze la un gânditor german, Humboldt*, pentru noțiunea de spontaneitate, spre a face o relatare modernă și atractivă a esenței libertății și pentru a o proteja de pericolele tiraniei majorității. Filozofia începe, pare-se, în confruntarea cu alternativele politice fundamentale. Dintre filozofii cu adevărat mari de la Revoluția Franceză încoace, numai Kant a fost un prieten al democrației liberale. Și s-a simțit constrâns s-o

* E vorba de Wilhelm von Humboldt. (*N.t.*)

reinterpreteze în maniere care au făcut-o deopotrivă irecognoscibilă şi neatractivă pentru noi. A dezvoltat o nouă epistemologie care face libertatea posibilă atunci când ştiinţa naturii e deterministă, o nouă moralitate care face posibilă demnitatea omului atunci când natura umană e înţeleasă ca fiind compusă din apetituri naturale egoiste, şi o nouă estetică aptă să salveze frumosul şi sublimul de la simpla subiectivitate. Nici una din acestea nu privea gândirea egalitaristă a fondatorilor liberalismului.

Ceea ce s-a înfăptuit în Revoluţia Franceză şi în cea americană fusese gândit mai înainte în scrierile lui Locke şi Rousseau, scenariştii dramei politicii moderne. Aceşti Columbi ai spiritului — Thomas Hobbes a fost deschizător de drumuri, dar Locke şi Rousseau au urmat şi au fost consideraţi reporteri mai de încredere — au explorat nou-descoperitul teritoriu numit starea de natură, unde toţi înaintaşii noştri au locuit odată, şi ne-au adus vestea importantă că prin natura lor toţi oamenii sunt liberi şi egali, şi că au dreptul la viaţă, libertate şi dobândirea proprietăţii. Acesta e genul de informaţie care provoacă revoluţiile, fiindcă trage carpeta magică de sub picioarele regilor şi nobililor. Locke şi Rousseau au căzut de acord asupra acestor elemente fundamentale, care au devenit temelia trainică a politicii moderne. Acolo unde au avut păreri diferite aveau să survină marile conflicte din interiorul modernităţii. Locke a repurtat marele succes practic; noile regimuri englez şi american s-au întemeiat potrivit instrucţiunilor lui. Rousseau, care a înregistrat probabil cel mai mare succes literar din toate timpurile, a inspirat toate tentativele ulterioare din gândire şi faptă, private şi publice, de a altera, corecta sau scăpa de fatalitatea completei victorii a lui Locke.

Este acum la modă să negi că ar fi existat vreodată o stare de natură. Suntem ca aristocraţii care nu vor să ştie că strămoşii noştri erau odinioară nişte sălbatici care, motivaţi doar de teama de moarte şi lipsuri, se ucideau unul pe altul în certuri de la ghinde. Dar continuăm să trăim din capitalul transmis de aceşti predecesori respinşi. Toată lumea crede în libertate şi egalitate,

şi în drepturile care decurg din ele. Ele au fost însă aduse în societatea civilă din starea de natură; în absenţa oricărui alt motiv pentru ele, pesemne că sunt la fel de mitice precum povestea stării de natură spusă de călători nedemni de încredere. Instruiţi de noua ştiinţă naturală care le oferea amplitudine, ei s-au interesat de origine, nu de scop, aşa cum făceau filozofii politici mai vechi. Socrate *şi-a imaginat* o cetate strălucitoare în discurs; Hobbes a descoperit un individ izolat a cărui viaţă era „meschină, dezagreabilă, brutală şi scurtă". Aceasta deschide o perspectivă foarte diferită asupra a ceea ce doreşte şi speră cineva de la politică. Prudenţa ne indică nu regimurile dedicate cultivării virtuţilor rare şi dificile, dacă nu imposibile, ci o bună forţă poliţienească, aptă să-i protejeze pe oameni unul de celălalt, permiţându-le să se menajeze pe cât posibil. Hobbes, Locke şi Rousseau au descoperit cu toţii că, într-un fel sau altul, natura îi conducea pe oameni la război şi că scopul societăţii civile nu era să coopereze cu tendinţa naturală a omului spre perfecţiune, ci să facă pace acolo unde imperfecţiunea naturii provoacă război.

Relatările despre starea de natură au amestecat veşti bune şi veşti rele. Poate că descoperirea cea mai importantă a fost că nu există Grădina Raiului; Eldorado-ul spiritului s-a dovedit a fi deopotrivă deşert şi junglă. Omului nu i s-au dat toate la început, iar starea în care se află acum nu este un rezultat al păcatului său, ci al avariţiei naturii. El e pe cont propriu. Dumnezeu nici n-are grijă de el, nici nu-l pedepseşte. Indiferenţa naturii faţă de dreptate reprezintă o cumplită pierdere pentru om. El trebuie să-şi poarte singur de grijă, fără speranţa pe care oamenii buni au avut-o dintotdeauna: că trebuie plătit un preţ pentru crimă, că ticăloşii vor suferi. Dar e şi o mare eliberare—de tutela lui Dumnezeu, de pretenţiile regilor, nobililor şi preoţilor, şi de vină sau conştiinţa vinovată. Marile speranţe sunt abandonate, dar câteva dintre cele mai rele spaime şi înrobiri lăuntrice sunt risipite.

Lipsa de protecţie, goliciunea, suferinţa neostoită şi grozăvia morţii sunt perspectivele cărora trebuie să le facă faţă omul fără iluzii. Dar, privind lucrurile din perspectiva societăţii deja

existente, omul poate fi mândru de el însuşi. A progresat, şi asta prin propriile eforturi. Poate avea o părere bună despre sine. Iar acum, posedând adevărul, poate fi şi mai liber să fie el însuşi şi să-şi îmbunătăţească situaţia. Poate, în deplină libertate, să facă guverne care, nestingherite de îndatoririle mitice şi privilegiile de a guverna, îi servesc interesele. Explorarea originilor de către Hobbes, Locke şi Rousseau a făcut posibil un nou început în teorie, un proiect pentru reconstruirea politicii, aşa cum explorarea şi descoperirea Lumii Noi a promis un nou început în practică. Cele două noi începuturi au coincis şi au produs, printre alte minuni, Statele Unite.

Din reflecţia sa asupra stării de natură, Locke a extras formula Luminilor, cu combinaţia ei specială dintre ştiinţa naturală şi cea politică. Punctul ei de plecare este folosirea nestingherită a raţiunii. În această privinţă, el urmează pur şi simplu cele mai vechi opinii ale filozofilor. Pentru om, libertatea constă în ordonarea vieţii sale în funcţie de ceea ce vede pentru el prin prisma facultăţii sale cele mai distinctive, eliberată de forţa tiranilor şi de autoritatea minciunilor, adică a miturilor. Doar prin raţiune, omul ca om, nu omul din acest loc sau timp, naţiune sau religie, poate şti cauzele lucrurilor, poate cunoaşte natura pentru el însuşi. Autonomia nu înseamnă, aşa cum se crede în general, decizia fatidică, iraţională, în gol, ci comportamentul cuiva în funcţie de realitate. Pentru ca interiorul să aibă vreun înţeles, e nevoie de un exterior.

Aşa gândeau Locke şi predecesorii şi succesorii săi filozofici. Ceea ce a distins Epoca Luminilor de filozofia anterioară a fost intenţia ei de a extinde la toţi oamenii ceea ce constituise domeniul câtorva: viaţa trăită potrivit raţiunii. Aceşti filozofi nu erau motivaţi de „idealism“ sau de „optimism“, ci de o nouă ştiinţă, o „metodă“, şi, asociată cu ele, o nouă ştiinţă politică. O ştiinţă matematică clară şi distinctă a mişcării corpurilor, descoperită prin utilizarea unei metode simple, înţeleasă imediat de oamenii obişnuiţi, le putea face accesibilă cunoaşterea naturii, dacă nu îi înzestra cu geniul de a descoperi acea cunoaştere. Diversele viziuni mitice şi poetice ale întregului,

care fixau orizonturile pentru națiunile omului, și în interiorul cărora filozofii trăiseră întotdeauna singuri și neînțeleși, aveau să fie lăsate deoparte, iar diferența fundamentală de perspectivă dintre omul de știință și cel de rând depășită. Mai mult, dacă omul însuși este scos din umbrele regatului întunericului și examinat în lumina științei, el vede că prin natura sa aparține tărâmului corpurilor în mișcare, și că el, asemeni tuturor celorlalte corpuri, dorește să-și păstreze mișcarea, cu alte cuvinte viața. Orice om are o puternică spaimă de moarte, care corespunde întocmirii naturii. Examinarea critică, științifică, metodică a celorlalte scopuri prescrise omului poate arăta că ele aparțin domeniului imaginației, al falsei opinii, sau că derivă din acest prim scop. O asemenea examinare critică, de care toți oamenii sunt capabili dacă sunt călăuziți de filozofi, și care e sprijinită de puternicele înclinații ale tuturor oamenilor, cauzează o unitate salutară de scop și o utilă simplificare a problemei umane: omul vulnerabil trebuie să caute mijloacele prezervării sale. De vreme ce asta doresc toți oamenii, orice aranjamente care-i ajută să facă rost de hrană, îmbrăcăminte, adăpost și, mai presus de toate, protecție față de ceilalți le vor câștiga — dacă sunt educați cum se cuvine — consimțământul și loialitatea.

Odată ce lumea a fost curățată de stafii și spirite, ea ne dezvăluie că problema critică e precaritatea. Natura este o mamă vitregă care nu ne oferă cele trebuincioase. Dar asta înseamnă că nu trebuie să avem gratitudine. Când veneram natura, eram săraci. De vreme ce nu avem destul, trebuia să luăm unul de la altul; ca urmare a acestei competiții, izbucnea inevitabil câte un război, cea mai mare amenințare la adresa vieții. Dar dacă, în loc să luptăm unul cu altul, ne unim și-i declarăm război mamei vitrege, care nu-și împarte bogățiile cu noi, ne putem purta de grijă, punând totodată capăt întrecerii dintre noi. Cucerirea naturii, devenită posibilă prin investigațiile științei și puterea pe care o generează, este cheia politicului. Vechea poruncă de a ne iubi frații ne cerea imposibilul — cerințe împotriva naturii, nefăcând în același timp nimic pentru a soluționa necesitățile reale. E nevoie nu de dragoste frățească sau

credință, speranță și caritate, ci de muncă rațională în interesul propriu. Omul care contribuie cel mai mult la ușurarea mizeriei umane este cel care produce cel mai mult, și calea cea mai sigură de a-l determina să procedeze astfel este nu de a-l îndemna, ci de a-l recompensa cât mai substanțial pentru că-și sacrifică plăcerea prezentă de dragul unui beneficiu viitor, sau pentru că evită suferința prin puterea astfel câștigată. Din punctul de vedere al bunăstării și siguranței omului, nu e nevoie de oameni care practică virtuțile creștine sau pe cele ale lui Aristotel, ci de oameni raționali (capabili să-și calculeze interesul) și muncitori. Opusul lor nu sunt vicioșii, ticăloșii sau păcătoșii, ci certăreții și leneșii. Asta îi poate include atât pe preoți și nobili, cât și pe cei care ne vin spontan în minte.

Această schemă oferă structura termenului-cheie al democrației liberale, noțiunea politică cea mai utilă și plină de succes a lumii noastre: *drepturile*. Guvernele există pentru a proteja produsul muncii oamenilor, proprietatea lor și, prin urmare, viața și libertatea. Noțiunea că omul posedă drepturi naturale inalienabile, că ele îi aparțin ca individ anterior, atât în timp, cât și în sfințenie, oricărei societăți civile, și că societățile civile există pentru — și-și dobândesc legitimitatea din — asigurarea acelor drepturi reprezintă o invenție a filozofiei moderne. Drepturile, ca și ceilalți termeni discutați în acest capitol, sunt noi în modernitate, nu o parte a limbajului de bun-simț al politicii sau al filozofiei politice clasice. Hobbes a inițiat noțiunea de drepturi, care a fost învestită cu cea mai mare respectabilitate de către Locke. Spre deosebire de alți termeni, totuși, înțelegem perfect drepturile și avem acces imediat la gândirea care se află la originea lor. Ceilalți sunt străini, problematici, iar înțelegerea lor necesită un efort susținut pe care, consider eu, nu-l facem. Dar drepturile sunt ale noastre. Ele constituie ființa noastră; le trăim; ele sunt bunul nostru simț. Dreptul nu este opusul erorii, ci al datoriei. Este o parte a libertății, sau esența ei. El începe cu pasiunea omului de a trăi, și anume a trăi cât mai puțin greu. O analiză a nevoilor universale și a relației lor cu natura ca întreg demonstrează că această pasiune nu e doar o închipuire. Poate

fi numită un drept şi convertită într-un termen cu relevanţă politică atunci când un om este pe deplin conştient de ce are cea mai mare nevoie, recunoscând că e ameninţat de ceilalţi şi că aceştia sunt ameninţaţi de el. Arcul care face maşinăria socială să ticăie este această recunoaştere, care generează calculul că, dacă el e de acord să respecte viaţa, libertatea şi proprietatea celorlalţi (pentru care nu are un respect natural), ei pot fi determinaţi să răspundă cu aceeaşi monedă. Acesta e fundamentul drepturilor, un nou tip de moralitate ancorată solid în interesul propriu.

A spune „Am drepturile mele" e la fel de instinctiv pentru americani ca a respira, atât e de clar şi de evident modul de a privi lucrurile. Aceasta semnalează regulile jocului, în interiorul cărora oamenii pot juca paşnic, a căror necesitate o văd şi o acceptă, a căror încălcare stârneşte indignarea morală. Este singurul nostru principiu de dreptate. Din faptul că ne cunoaştem drepturile izvorăşte acceptarea îndatoririlor faţă de comunitatea care le protejează. Dreptatea înseamnă pentru noi respectul pentru drepturile egale, egal garantate de forţa guvernului. Toată lumea vorbeşte astăzi de drepturi, chiar şi comuniştii, urmaşi ai lui Marx, care au ridiculizat „drepturile burgheze" ca fiind o impostură şi în a căror gândire nu e loc pentru drepturi. Dar aproape orice observator atent ştie că în Statele Unite ideea drepturilor a pătruns cel mai adânc în sângele cetăţenilor şi că explică neobişnuita lor lipsă de servilism. Fără ea, n-am avea nimic, doar un egoism haotic; şi reprezintă sursa interesată a unui anumit caracter dezinteresat. Simţim că interesele oamenilor ar trebui respectate.

Această schemă reprezenta o ruptură radicală cu vechea manieră de a privi problema politică. În trecut, se considera că omul este o fiinţă dual㠄, o parte din el fiind preocupată de binele comun, cealaltă de interesele private. Pentru a face ca politica să funcţioneze, omul, se credea, trebuie să-şi învingă partea egoistă din sine, să-şi tiranizeze latura care e doar privată, să fie virtuos. Locke şi predecesorii săi imediaţi ne-au învăţat că nici o parte a omului nu este orientată în mod direct spre binele comun

şi că vechea cale era deopotrivă excesiv de dură şi ineficientă, că mergea împotriva curentului. Ei au făcut experimente utilizând interesul privat în interes public, punând libertatea naturală înaintea virtuţii austere. Urmărirea interesului personal este ostilă binelui comun, dar interesul personal *luminat* nu e. Şi aceasta e cea mai bună cheie pentru înţelegerea Epocii Luminilor. Raţiunea omului poate fi făcută să-şi vadă vulnerabilitatea şi să anticipeze viitoarea precaritate. Această conştientizare raţională a viitorului şi a pericolelor sale este suficientă pentru a pune pasiunile în mişcare. În trecut, oamenii erau membri ai comunităţilor prin poruncă divină şi prin ataşamente asemănătoare legăturilor de sânge care constituie familia. Ei erau, pentru a folosi o frază a lui Rousseau, „denaturaţi". Loialităţile lor erau fanatice şi le reprimau natura. Raţionamentul lucid făcea *tabula rasa* pentru a putea înscrie apoi contracte încheiate calm, cu anticiparea unui profit care să implice tipurile de relaţii întâlnite în afaceri. Lucrul calculat este rezumatul întregii poveşti. Thomas Watson a spus toate acestea cu motto-ul pe care l-a aşezat pe pereţii din birourile şi fabricile sale: „Gândeşte"; fiindcă se adresa unor oameni care deja munceau.

Americanii sunt lockeeni: recunosc că munca este o necesitate (nu o nostalgie după un Eden inexistent) şi va produce bunăstare; îşi urmează moderat înclinaţiile naturale, nu pentru că ar poseda virtutea moderaţiei, ci pentru că pasiunile lor sunt echilibrate şi pentru că ei recunosc caracterul rezonabil al acestora; respectă drepturile celorlalţi astfel încât şi drepturile lor să fie respectate; se supun legii pentru că o fac în propriul lor interes. Din punctul de vedere al lui Dumnezeu şi al eroilor, toate acestea nu sunt o sursă de prea mare inspiraţie. Dar pentru cei săraci, slabi, oprimaţi — copleşitoarea majoritate a omenirii — reprezintă promisiunea mântuirii. După cum spunea Leo Strauss, modernii „au construit pe un teren jos, dar solid".

Rousseau socotea că Hobbes şi Locke nu au mers suficient de departe, că nu au atins Indiile spiritului, deşi credeau că o făcuseră. Au găsit exact ceea ce căutaseră: un om natural, a că-

rui naturalețe consta în a avea exact acele calități necesare pentru a constitui societatea. Era prea simplu ca să fie adevărat.

> Omul natural este un tot pentru sine; el este o unitate numerică, un întreg absolut, care nu se poate raporta decât la sine însuși sau la semenul său. Omul social este numai o unitate fracționară, care depinde de numitor, iar valoarea lui stă în raportul ce-l are cu întregul, care este corpul social. [...]
>
> Acela care în ordinea civilă vrea să păstreze primatul sentimentelor naturii nu știe ce vrea. Totdeauna în contradicție cu sine însuși, totdeauna purtat de valuri între înclinările și datoriile lui, nu va fi niciodată nici om, nici cetățean; nu va fi bun nici pentru el, nici pentru ceilalți. Va fi un om al zilelor noastre, un francez, un englez, un burghez; adică nimic. (*Emil*, cartea I)*

Locke a fost cel care a dorit să mențină întâietatea sentimentelor naturii în ordinea civilă, iar rezultatul greşelii sale este burghezul. Rousseau a inventat termenul în sensul său modern, și, odată cu el, ne aflăm la marea sursă a vieții intelectuale moderne. Atotcuprinderea și subtilitatea felului în care analizează el fenomenul n-a mai lăsat nimic nou care să fie spus pe această temă, iar Dreapta și Stânga au acceptat pentru totdeauna descrierea dată de el omului modern ca fiind pur și simplu adevărată, în vreme ce Centrul a fost impresionat, intimidat și pus în poziție defensivă de către el. Rousseau a fost atât de convingător, încât a distrus încrederea în sine a Epocii Luminilor în clipa triumfului său.

Nu trebuie uitat că Rousseau își începe critica de pe poziții de acord fundamental cu Locke, pe care-l admira foarte mult, în legătură cu omul animal. Omul este de la natură o ființă solitară, preocupată doar de conservarea și confortul său. Mai mult, Rousseau admite că omul face societatea civilă prin contract, de dragul conservării sale. Nu e de acord cu Locke că interesul propriu, oricum ar fi el înțeles, se află în vreo armonie

---

* Vezi J.-J. Rousseau, *Emil sau Despre educație*, trad. rom. cit., p. 11. (*N.t.*)

automată cu ceea ce are nevoie și cere societatea civilă. Dacă Rousseau are dreptate, rațiunea omului, calculându-i interesul, nu-l va face să dorească să fie un bun cetățean, un cetățean care respectă legea. Ori va fi el însuși, ori va fi un cetățean, ori va încerca să fie ambele, nefiind în final nici una, nici alta. Cu alte cuvinte, Epoca Luminilor nu e suficientă pentru a stabili societatea, ba chiar tinde s-o dizolve.

Drumul de la starea de natură a fost foarte lung, iar natura e acum departe de noi. O ființă autosuficientă, solitară trebuie să fi suferit multe schimbări spre a deveni una dependentă, socială. Pe drum, țelul fericirii a fost schimbat cu urmărirea siguranței și a confortului, mijloacele de dobândire a fericirii. Societatea civilă este cu siguranță superioară stării de precaritate și războiului universal. Tot acest artificiu conservă însă o ființă care nu mai știe cine este, care e atât de absorbită de existență, încât a uitat motivul pentru care există, care în eventualitatea în care ajunge cu adevărat la siguranța deplină și la confortul total nu are habar ce să facă. Progresul culminează în recunoașterea faptului că viața nu are nici un sens. Hobbes avea cu siguranță dreptate să caute cele mai puternice sentimente din om, cele care există independent de opinie și sunt întotdeauna o parte din om. Dar teama de moarte, oricât de puternică ar fi și oricât de utilă ca motiv al promovării păcii și, prin urmare, al legii cu dinți în ea, nu poate fi experiența fundamentală. Ea presupune o experiență și mai fundamentală: că viața e bună. Cea mai adâncă experiență este sentimentul *plăcut* al existenței. Omul leneș, sălbatic se poate bucura de acest sentiment. Burghezul ocupat nu poate, copleșit cum e de munca lui grea și de grija de a se ocupa de alții, nu de sine însuși.

Natura mai are încă să ne spună ceva de cea mai mare însemnătate. Poate că ne străduim s-o dominăm, dar motivul dominării naturii vine din natură. Teama de moarte pe care se baza Hobbes, și care e decisivă și pentru Locke, insistă pe experiența negativă a naturii și obliterează experiența pozitivă presupusă de ea. Această experiență pozitivă este oarecum încă activă în noi; suntem plini de nemulțumiri nelămurite în uitarea noas-

tră, dar spiritele noastre trebuie să facă un enorm efort spre a găsi dulceața vieții în deplinătatea ei. Drumul înapoi este cel puțin la fel de lung ca acela care ne-a adus în locul unde ne aflăm. Pentru Hobbes și Locke, natura este aproape și neatrăgătoare, iar mișcarea omului în societate a fost ușoară și fără echivoc bună. Pentru Rousseau, natura este distantă și atrăgătoare, iar mișcarea a fost grea și l-a divizat pe om. Tocmai când natura părea să fi fost în fine expulzată sau învinsă în noi, Rousseau a generat înlăuntrul nostru o copleșitoare nostalgie după ea. Plenitudinea noastră pierdută acolo se află. Asta ne amintește de *Banchetul* lui Platon, dar acolo aspirația la plenitudine era îndreptată spre cunoașterea *ideilor*, a scopurilor. La Rousseau, aspirația vizează, în expresia sa inițială, bucuria *sentimentelor* primitive, aflate la originea stării de natură. Platon s-ar fi aliat cu Rousseau împotriva burghezului în insistența sa asupra umanității esențiale a aspirației la bine, aflată în opoziție cu atenta evitare a răului. Nici aspirația, nici entuziasmul nu-i aparțin burghezului. Istoria filozofiei și artei sub influența lui Rousseau a constat în căutarea — sau fabricarea — unor obiecte plauzibile după care să tânjim, capabile să contracareze bunăstarea sau mulțumirea de sine burgheze. O parte a acelei istorii a fost efortul burghez de a dobândi cultura aspirației ca parte a mulțumirii de sine.

Opoziția dintre natură și societate este felul în care interpretează Rousseau cauza divizării omului. El consideră că burghezul resimte această divizare în conflictul dintre dragostea față de sine și dragostea față de ceilalți, înclinație și datorie, sinceritate și ipocrizie, a fi el însuși și a fi alienat. Opoziția dintre natură și societate este prezentă în întreaga discuție modernă a problemei umane. Hobbes și Locke au făcut această distincție pentru a depăși toate tensiunile provocate în om de cerințele virtuții și pentru a-i face mai ușoară plenitudinea. Ei au crezut că micșoraseră distanța dintre înclinație și datorie, derivând întreaga datorie din înclinație; Rousseau susținea că, dimpotrivă, ei măriseră acea distanță. El a restabilit astfel sentimentul mai vechi, premodern al divizării omului și deci complexitatea

atingerii fericirii, a cărei urmărire îi e garantată de societatea liberală, făcând totodată imposibilă atingerea ei. Dar această restabilire are loc din motive foarte diverse, aşa cum se poate vedea din faptul că în trecut oamenii situau tensiunea în cerinţele ireconciliabile ale trupului şi sufletului, nu în cele ale naturii şi societăţii. Şi acest aspect deschide un câmp bogat de reflecţie asupra originalităţii lui Rousseau. Vinovăţia se schimbă, iar focalizarea asupra eternei căutări a unităţii se modifică. Omul s-a născut întreg, şi se poate cel puţin concepe că ar putea redeveni întreg. Apar speranţa şi disperarea deopotrivă, neîngăduite de distincţia trup–suflet. Ceea ce crede cineva despre el însuşi şi dorinţele sale se schimbă. Corectivele sunt dintre cele mai diverse, de la revoluţie la terapie, dar e prea puţin loc pentru confesiune sau pentru mortificarea cărnii. *Confesiunile* lui Rousseau, spre deosebire de ale lui Augustin, erau menite să arate că se născuse bun, că dorinţele trupului sunt bune, că nu există păcat originar. Natura omului a fost schilodită de o îndelungată istorie; iar acum el trebuie să trăiască în societate, pentru care nu e potrivit şi care are pretenţii imposibile de la el. Există fie un consimţământ dificil la prezent, fie o tentativă, într-un fel sau altul, de întoarcere la trecut, sau căutarea unei sinteze creative a celor doi poli, natura şi societatea.

Aceasta este esenţa gândirii sociale şi politice a secolelor XIX şi XX care s-au inspirat din critica făcută de Rousseau liberalismului. Distincţia natură–societate ne este mai mult decât familiară tuturor. O ştim cel mai bine de la Freud, în a cărui prezentare a inconştientului poate fi găsită natura pierdută, precum şi întreaga istorie brutală care ne-a îndepărtat de natură; în a cărui prezentare a nevrozei vedem efectele pe care le au asupra noastră cerinţele civilizaţiei; şi în a cărui prezentare a principiului realităţii recunoaştem nemiloasa ajustare la societatea burgheză. Soluţia uşoară pentru divizarea omului din gândirea modernă timpurie este respinsă, dar încă se mai caută o soluţie. Căutarea soluţiilor — uşoare sau dificile — la probleme este amprenta modernităţii, în vreme ce Antichitatea trata tensiunile fundamentale ca fiind permanente.

Prima reacție a proastei adaptări a sinelui la societate, recalcitranța sa față de rațională a conservării și a proprietății, este încercarea de a recupera starea primitivă a sinelui, de a trăi potrivit primelor sale înclinații, de „a intra în contact cu propriile sentimente", de a trăi natural, simplu, fără dorințele, dependențele, ipocriziile artificial generate ale societății. Latura gândirii lui Rousseau care stârnește nostalgia față de natură a ajuns devreme în Statele Unite, în viața și scrierile lui Thoreau. Recent, alături de multe alte mișcări, a înflorit pe deplin și și-a găsit un public larg. Într-o formă sau alta, anarhismul este o expresie a acestei aspirații, care apare de îndată ce politica și legile sunt înțelese ca forme de represiune, poate necesare, dar care sunt reprimări ale înclinațiilor noastre, mai degrabă decât perfectări ale acestora sau moduri de a le satisface. Pentru prima dată în istoria filozofiei politice, nu se consideră că există vreun impuls natural care să conducă la societatea civilă sau să-și găsească satisfacerea în interiorul ei. Totuși, cei care au făcut primii distincția între natură și societate (ceea ce înseamnă, evident, că societatea e în întregime un construct uman, și nicidecum naturală) considerau că preferința avea să se îndrepte imediat și fără ezitare spre societate. În fond, distincția a fost făcută spre a sublinia cât de dezirabilă e societatea civilă, cât de fragilă este în mod natural existența omului, stingând astfel acele pasiuni — bazate pe imaginarea faptului că protecția vine de la natură sau de la Dumnezeu — care se răzvrătesc împotriva societății civile. Omul, dacă e rațional, se separă de natură și devine stăpânul și cuceritorul ei. Aceasta era — și încă mai este — credința predominantă a democrațiilor liberale, cu pacea lor, valoarea, prosperitatea, productivitatea și științele aplicate, îndeosebi știința medicală.

Toate acestea erau socotite un mare progres față de starea naturală rudimentară. Locke spunea că „un zilier englez e mai bine îmbrăcat, cazat și hrănit decât un rege în America", gândindu-se la un șef de trib indian. Dar Tocqueville notează că există totuși ceva impresionant la regele american. Poate că sălbaticul câștigă ceva în această comparație dacă se iau în considerare

mândria, independența, disprețul față de moarte, absența anxietății cu privire la viitor și alte asemenea calități. Din punctul de vedere al acestui sălbatic, natura începe să arate mai degrabă bine decât rău. Natura care exclude omul și mâna sa coruptă devine un obiect demn de respect. Ea ne călăuzește acolo unde altădată nu exista decât capriciul omenesc. Vechea credință că orașele sunt de fapt vârfuri ale naturii nu e niciodată luată în considerare și cu greu poate fi înțeleasă. Orașul este izolat de natură și reprezintă doar un produs al artei omului. Valori foarte diferite pot fi asociate orașelor, dar ambele tabere pornesc de la aceeași premisă. Acum există două perspective diferite referitoare la relația omului cu natura, ambele întemeiate pe distincția modernă dintre natură și societate. Natura este materia primă a eliberării omului de aspra necesitate, sau omul este cel care poluează natura. În ambele cazuri natura înseamnă o natură moartă, sau natura fără om și neatinsă de om — munți, păduri, lacuri și râuri.

Națiunea noastră, o mare scenă pentru exprimarea marilor gânduri, prezintă confruntarea clasică dintre vederile lui Locke asupra stării de natură și criticarea lor de către Rousseau. Pe de o parte, există fermierul care n-a privit niciodată copacii, câmpurile și fluviile americane cu un ochi romantic. Copacii trebuie tăiați, spre a face luminișuri, a construi case și a le încălzi; câmpurile trebuie arate, spre a produce mai multă hrană, sau excavate, spre a extrage minereurile necesare funcționării mașinilor; râurile trebuie folosite drept canale navigabile pentru transportarea hranei, sau drept surse de energie. Pe de altă parte, există Sierra Club, dedicat prevenirii, pe viitor, a unor asemenea violări ale naturii și care pare să regrete ce s-a făcut până acum. Mai interesantă este coexistența acestor sentimente opuse în cele mai avansate minți ale timpului nostru. Natura este materia primă, lipsită de valoare în absența muncii umane; dar natura reprezintă totodată lucrul cel mai înalt și mai sacru. Aceiași oameni care luptă pentru a salva bibanul binecuvântează pilula, își fac griji cu privire la vânătoarea de căprioare și apără avortul. Reverența față

de natură, dominarea naturii — orice e convenabil. Principiul contradicției a fost anulat.

Acesta este rezultatul direct al celor două învățăminte în legătură cu starea de natură. Cea a lui Locke e responsabilă pentru instituțiile noastre, justifică preocuparea noastră față de proprietatea privată și piața liberă și ne conferă sentimentul de justiție. Cea a lui Rousseau se află în spatele celor mai comune idei referitoare la ce înseamnă viața și la felul în care putem căuta vindecarea rănilor noastre. Cel dintâi ne învață că adaptarea la societatea civilă este aproape automată; cel din urmă că o asemenea adaptare este foarte dificilă și pretinde tot felul de intermediari între ea și natura pierdută. Cele două tipuri intelectuale remarcabile din zilele noastre reprezintă aceste două învățături. Economistul concis, pozitiv, eficient, plin de bun-simț, este lockean; psihanalistul profund, meditativ, sumbru, este rousseauist. În principiu, pozițiile lor sunt incompatibile, dar America nepăsătoare le oferă un *modus vivendi*. Economiștii ne spun cum să facem bani; psihiatrii ne oferă un loc în care să-i cheltuim.

Sinele

Domeniul supervizat acum de psihiatri, precum şi de alţi specialişti în mai adânca înţelegere a omului, este *sinele*. E încă una din descoperirile făcute în starea de natură, poate cea mai importantă, fiindcă dezvăluie ce suntem cu adevărat. Suntem euri, şi nu facem decât să ne satisfacem sau să ne desăvârşim eurile. Locke a fost unul dintre primii gânditori — dacă nu cel dintâi — care a utilizat cuvântul în sensul său modern. De la bun început, a fost greu de definit; şi, aşa cum ne-a arătat Woody Allen, a devenit şi mai dificil s-o facem. Suferim de o criză de identitate veche de trei sute de ani. Ne întoarcem tot mai mult înapoi, vânând sinele în vreme ce el se retrage în păduri, cu doar un pas înaintea noastră. Deşi neliniştitoare, aceasta ar putea fi, din punctul de vedere al ultimei sale interpretări, esenţa sinelui: misterioasă, inefabilă, indefinibilă, nelimitată, creativă, cunoscută doar prin faptele sale; pe scurt, asemenea lui Dumnezeu, a cărui profană imagine în oglindă este. Mai presus de toate, este individuală, unică; este *eu*, nu omul distant, în general, sau omul-în-el-însuşi. Aşa cum explică Ivan Ilici în povestea lui Tolstoi, formula „Toţi oamenii sunt muritori" din celebrul silogism care garantează moartea lui Socrate nu i se poate aplica acestui Ivan Ilici care în copilărie avea o minge de piele cu dungi. Oricine ştie că particularul, ca particular, se sustrage raţiunii, a cărei formă este generalul sau universalul. Pentru a rezuma, sinele este substitutul modern al sufletului.

Toate acestea pot fi regăsite la îndrăznetul inovator Machiavelli, care vorbea admirativ despre oamenii cărora le păsa mai

mult de pământul strămoşesc decât de salvarea sufletelor lor. Cerinţele superioare adresate de suflet oamenilor îi fac inevitabil să neglijeze lumea noastră în favoarea lumii de dincolo. Milenii de filozofare despre suflet nu produseseră vreo certitudine cu privire la el, în vreme ce aceia care pretindeau că-l cunosc, preoţii, deţineau puterea sau o influenţau, corupând drept urmare politica. Prinţii deveneau ineficienţi din pricina opiniilor lor sau ale supuşilor lor despre mântuirea sufletelor, în vreme ce oamenii se măcelăreau în masă unii pe alţii din pricina diferenţelor de opinie.

Machiavelli i-a provocat literalmente pe oameni să uite de sufletele lor şi de posibilitatea eternei damnaţiuni, să procedeze astfel în teorie şi în practică, aşa cum făcuseră oamenii pe care îi lăuda el. Hobbes, printre alţii, a acceptat provocarea cu o foarte nouă interpretare a vechii inscripţii delfice „Cunoaşte-te pe tine însuţi", pe care Socrate o interpretase ca pe un îndemn la filozofare, iar Freud avea s-o interpreteze ca pe o invitaţie la psihanaliză. Fără să ştie, Freud mergea pe urmele lui Hobbes, care a afirmat că fiecare om ar trebui să se uite la ce *simte — simte*, nu gândeşte; *el*, nu altcineva. Sinele este mai mult sentiment decât raţiune, şi este în primul rând definit drept contrariul celuilalt. „Fii tu însuţi." În mod uimitor, Hobbes este primul propagandist al boemei şi predicator al sincerităţii sau autenticităţii. Nici o rătăcire la capătul universului pe aripile imaginaţiei, nici o temelie metafizică, nici un suflet care să ordoneze lucrurile şi oamenii. Omul este poate un străin în natură. Dar e ceva şi ştie unde se situează prin cele mai puternice pasiuni ale sale. „Simte!", a spus Hobbes. În special ar trebui să-ţi imaginezi cum te simţi când un alt om îţi ţine un pistol la tâmplă şi ameninţă că te împuşcă. Aceasta concentrează tot sinele într-un singur punct, ne spune ce contează. În acel moment, individul este un sine adevărat, nu o falsă conştiinţă, nu alienat de opiniile Bisericii, statului sau ale publicului. Această experienţă ne ajută mult mai mult să ne „fixăm priorităţile" decât orice cunoaştere a sufletului sau oricare dintre pretinsele sale emanaţii, precum conştiinţa.

De-a lungul întregii tradiții, religioasă și filozofică, omul a avut două preocupări, grija față de trup și grija față de suflet, exprimată în opoziția dintre dorință și virtute. În principiu, se presupunea că tânjește să fie cu totul virtuos, să se elibereze de lanțurile dorinței trupești. Plenitudinea ar fi fericirea; dar nu e posibilă, cel puțin în această viață. Machiavelli a întors lucrurile cu susul în jos. Fericirea este într-adevăr plenitudine, așa că să încercăm plenitudinea care ne este accesibilă în această viață. Tradiția îl vedea pe om ca unitatea incomprehensibilă și autocontradictorie dintre două substanțe, trupul și sufletul. Omul nu poate fi conceput doar ca trup. Dar dacă funcția a orice altceva ce nu e trup în el e să colaboreze la satisfacerea dorinței trupești, atunci divizarea omului este învinsă. Simpla virtute nu e posibilă, iar dragostea de virtute e doar o închipuire, un fel de pervertire a dorinței operată de pretențiile față de noi ale societății (adică ale celorlalți). Dar simpla dorință e posibilă.

Acest absolut al dorinței neinhibate de gândurile virtuții e ceea ce se găsește în starea de natură. El reprezintă în filozofie renunțarea la a domestici sau perfecționa dorința prin virtute și încercarea de a afla care e dorința individului și de a trăi în acord cu ea. Acest lucru e înfăptuit în bună măsură prin criticarea virtuții, care acoperă și corupe dorința. Dorința noastră devine un soi de oracol pe care-l consultăm; e acum ultimul cuvânt, în vreme ce odinioară era partea discutabilă și periculoasă din noi. Această unitate a omului în dorință e plină de dificultăți teoretice, dar este, cum s-ar spune, convingătoare din punct de vedere existențial, pentru că, spre deosebire de unitatea incomprehensibilă și autocontradictorie dintre suflet și trup, este afirmată de puternice experiențe, precum teama de moarte violentă, care nu au nevoie de raționamente abstracte sau de îndemnuri.

Hobbes a deschis drumul spre sine, care s-a transformat într-o autostradă a unei psihologii ubicue fără *psyche* (suflet). Dar, asemeni lui Locke, el nu a dezvoltat pe deplin psihologia sinelui, după cum nici unul dintre ei nu a explorat foarte profund starea de natură, fiindcă soluția părea să se afle la suprafață. Odată ce vechile virtuți au fost respinse — pietatea fețelor biseri-

ceşti sau onoarea nobililor —, Hobbes şi Locke au presupus că majoritatea oamenilor vor fi imediat de acord că dorinţele lor de autoconservare sunt reale, că ele vin din interior şi capătă un ascendent faţă de orice altă dorinţă. Adevăratul sine nu e bun doar pentru indivizi, ci oferă o bază pentru consens care nu e oferită de religii sau filozofii. Substitutul lui Locke pentru omul virtuos, omul raţional şi muncitor, reprezintă perfecta expresie a acestei soluţii. Nu este etica sau morala unui protestant sau a oricărui alt tip de credincios, ci recunoaşterea cinstită a egoismului luminat (egoism care a învăţat de la filozofia modernă care ţeluri sunt reale şi care imaginare), sau a interesului propriu bine-înţeles. Locke dezvoltă opusul, omul leneş şi certăreţ — care, aşa cum vedem, poate fi preotul sau nobilul (cu alte cuvinte, pretendenţii la o moralitate înaltă) —, care demască virtutea într-un mod mai puţin provocator decât Hobbes. Omul raţional şi muncitor al lui Locke împărtăşeşte, ca prototip, farmecul omului sincer care acţionează aşa cum gândeşte şi, fără false evlavii, îşi caută binele propriu. Sub egoismul său se află, desigur, o aşteptare care conduce la binele celorlalţi mai mult decât o face moralismul. Aplecarea spre sinceritate se exprimă ea însăşi mai degrabă în blamarea făţărniciei decât în lăudarea virtuţii.

Teroarea în faţa morţii, o experienţă imediată şi copleşitoare a sinelui şi care contează cel mai mult pentru el, şi imperativul care rezultă din această experienţă — că moartea trebuie evitată — au fost confirmate de noua filozofie naturală, care vede în natură doar corpuri în mişcare, corpuri care-şi conservă orbeşte mişcarea, în virtutea inerţiei. Orice intenţionalitate mai înaltă în natură, care ar fi putut fi consultată prin raţiunea omului şi folosită pentru a limita pasiunea umană, a dispărut. Natura nu ne spune nimic despre om şi nu pune condiţii cu privire la conduita sa. Dar se poate vedea că omul se comportă la fel ca şi celelalte corpuri, iar constrângerile imaginare asupra lui, consecinţă a puternicelor sale înclinaţii — constrângeri care-l vor face să se comporte diferit de corpurile naturale —, dispar. Pasiunea iraţională şi ştiinţa raţională cooperează într-un fel nou

pentru a stabili legea naturală: urmăresc pacea. Subiectivitatea pasionată a omului aprobă premisele filozofiei naturale — mai mult, le ia drept principiile acțiunii sale —, iar filozofia consideră că această aprobare este în acord cu natura. Omul rămâne oarecum o parte a naturii, dar într-un fel diferit și mult mai problematic decât în, să spunem, filozofia lui Aristotel, unde sufletul se află în centru, și ce e mai înalt în om e înrudit cu ce e mai înalt în natură, sau unde sufletul e natură. Omul este de fapt doar o parte și nu un microcosmos. Natura nu are o ierarhie a ființei, și nici sinele.

Omul natural lockean, care e identic cu omul său civil, a cărui preocupare cu confortabila autoprezervare îl face să respecte legile și să fie productiv, nu e chiar atât de natural. Rousseau a atras repede atenția că Locke, în dorința sa de a găsi o soluție simplă sau automată la problema politică, a făcut natura să producă mult mai mult decât avea dreptul să aștepte de la o natură mecanică, neteleologică. Omul natural ar fi primitiv, prea puțin diferit de oricare alt animal, nesociabil și nici muncitor, nici rațional, ci leneș și irațional, motivat exclusiv de sentimente. Împiedicând aspirațiile mai înalte ale omului, cele legate de suflet, Hobbes și Locke au sperat să găsească un etaj sub ele, pe care Rousseau l-a îndepărtat. Omul s-a rostogolit în ceea ce am numit subsol, și care acum apare ca un hău fără fund. Iar acolo, jos, Rousseau a descoperit întreaga complexitate a omului care, în zilele de dinaintea lui Machiavelli, domina de sus, autoritar. Locke a selectat ilegitim acele părți din om de care avea nevoie pentru contractul său social și a suprimat tot restul, procedeu nesatisfăcător din punct de vedere teoretic și costisitor practic. Burghezul este măsura prețului plătit, neputându-și permite să-și contemple adevăratul sine, negând existența subsolului sub pardoseala subțire din el, făcut mai ales pentru o societate care nici măcar nu-i promite perfecțiunea sau mântuirea, ci doar îl mituiește. Rousseau demonstrează falsitatea armoniei simpliste dintre natură și societate, care pare a fi premisa americană.

Rousseau încă mai spera într-o debarcare pe adevăratele terenuri ale naturii, dificil însă de realizat, pretinzând deopotrivă

studiu şi efort. Existenţa unui asemenea teren natural a devenit îndoielnică, şi aici s-a deschis abisul. Dar Rousseau a fost cel care a întemeiat psihologia modernă a sinelui în întregul său, cu nesfârşita căutare a ceea ce se află cu adevărat sub pojghiţa raţionalităţii şi civilităţii, cu noile căi de a ajunge la inconştient şi nesfârşita sarcină de a constitui un fel de armonie sănătoasă între deasupra şi dedesubt.

Intransigenţa lui Rousseau a pregătit cadrul pentru o separare a omului de natură. Era absolut dornic să coopereze cu înţelegerea ştiinţifică modernă potrivit căreia o fiinţă sălbatică este cu adevărat om. Dar natura nu poate explica în mod satisfăcător diferenţa faţă de celelalte fiare, mişcarea sa de la natură la societate, *istoria* sa. Descartes, jucându-şi rolul său în distrugerea sufletului, a redus natura la întindere, lăsând în afara ei doar eul care observă întinderea. Omul este, în orice privinţă cu excepţia conştiinţei sale, parte a întinderii. Totuşi, cum se face că e un om, o unitate care a ajuns să fie numită *sine*, rămâne cu totul misterios. Acest întreg trăit, o combinaţie de întindere şi eu, pare inexplicabil sau neîntemeiat. Trupul, sau atomii în mişcare, pasiunile şi raţiunea sunt un fel de unitate, dar una care rămâne în afara înţelegerii ştiinţei naturale. Locke pare să fi inventat sinele ca să ofere unitate în continuitate pentru succesiunea temporală neîncetată de impresii ale simţurilor care ar dispărea în neant dacă nu ar exista un loc care să le cuprindă. Putem şti totul în natură cu excepţia naturii însăşi. În măsura în care omul este un fragment de natură, el dispare. Sinele însuşi se separă treptat de natură, iar fenomenele sale trebuie tratate separat. Eul lui Descartes, în aparenţă invulnerabil şi asemeni unui zeu în calmul şi izolarea sa, se dovedeşte a fi vârful unui aisberg plutind pe o mare fantomatică şi turbulentă numită *id*, conştiinţa, un epifenomen al inconştientului. Omul este sine, fapt care pare acum clar. Dar ce e sinele?

Psihologia noastră vesel îmbrăţişată ne lasă cu această întrebare. Este important pentru noi să ştim insuportabil de complicata poveste din spatele său, dacă e să ne abandonăm ei. Un lucru e cert: dacă e să dăm crezare acestei psihologii, ea a ajuns

la noi târziu, spre a trata acele părți din om care fuseseră de atâta vreme neglijate în societatea noastră liberală, și deschide o cutie a Pandorei, sinele nostru. Asemeni lui Iago, ne spune: „Încă n-am dat peste un om care să se iubească de ajuns pe sine.“* Psihologia modernă are acest fapt în comun cu ceea ce a fost dintotdeauna o opinie populară, generată de Machiavelli — că egoismul este întru câtva bun. Omul este sine, iar sinele trebuie să fie egoist. Nou e că ni se spune să privim mai adânc în sine, că am presupus prea ușor că îl cunoaștem și că avem acces la el.

Ambiguitatea vieții umane pretinde întotdeauna să existe distincții între bine și rău, într-o formă sau alta. Marea schimbare constă în faptul că un om bun obișnuia să fie cel căruia îi pasă de ceilalți, spre deosebire de omul căruia îi pasă doar de el însuși. Acum omul bun este cel care știe cum să se îngrijească de el însuși, spre deosebire de cel care nu știe. Acest lucru e cel mai evident în domeniul politic. Pentru Aristotel, regimurile bune au conducători devotați binelui comun, în vreme ce regimurile rele au conducători care-și folosesc pozițiile spre a-și promova interesul privat. Pentru Locke și Montesquieu nu există o asemenea distincție. Un regim bun are structurile instituționale adecvate pentru a-i satisface pe oamenii egoiști care-l formează, ținându-i totodată în frâu, în vreme ce un regim rău nu reușește asta. Egoismul e presupus; oamenii nu sunt înțeleși așa cum ar trebui să fie, ci cum sunt în realitate. Psihologia distinge doar între formele bune și rele de egoism, ca încântător de candida distincție a lui Rousseau între *amour de soi* și *amour propre*, intraductibilă în engleză, pentru că ar trebui să folosim în ambele cazuri dragoste de sine.

Pentru noi, distincția cea mai revelatoare și fermecătoare — fiindcă e atât de puțin conștientă de răutatea sa — este între individul orientat spre sine și cel orientat spre altul, cel din urmă fiind socotit fără rezerve drept bun. Desigur, ni se spune, persoanei orientate spre sine într-un mod sănătos îi va păsa

---

* Vezi *Othello*, actul I, scena 3, în românește de Ion Vinea (în William Shakespeare, *Teatru*, EPLU, București, 1964, p. 831). (*N.t.*)

cu adevărat de altul. Observație la care nu am decât un răspuns: dacă puteți crede asta, puteți crede orice. Rousseau era capabil de mai mult.

Psihologia sinelui a reușit atât de bine, încât am ajuns acum să căutăm instinctiv un tratament pentru bolile dinlăuntrul nostru mai degrabă decât să cercetăm natura lucrurilor. Și Socrate credea că a trăi potrivit opiniilor celorlalți era o boală. Dar el nu-i îndemna pe oameni să caute o sursă pentru a produce opiniile lor unice, și nici nu-i critica fiindcă ar fi fost prea conformiști. Pentru el, măsura sănătății nu era sinceritatea, autenticitatea sau oricare dintre celelalte criterii — în mod necesar vagi — prin care se distinge un sine sănătas. Adevărul este lucrul de cea mai mare necesitate; iar conformarea la natură e cu totul diferită de conformarea la lege, convenție sau opinie. Socrate și-a petrecut viața discutând cu alți oameni și cu el însuși opinii despre ce e virtutea, ce e justiția, ce e pietatea, respingând acele opinii care nu pot fi susținute sau sunt autocontradictorii, cercetându-le mai în detaliu pe cele care par mai puternice. Accesul la natura lucrurilor se face prin meditația cu privire la ce spun oamenii despre ele. Socrate se afla mereu printre atenieni, dar nu era cu adevărat unul dintre ei, părând că nu se simte niciodată incomodat de faptul că nu aveau încredere în el. Nu era nici solitar, nici cetățean. Rousseau, o figură de statură similară în noua tradiție, era dezolat de ura omenirii, fiind deopotrivă, cel puțin în discurs, cetățeanul perfect și solitarul desăvârșit. Era sfâșiat între extreme, și nu exista o cale de mijloc. Deși un mare gânditor, mijloacele preferate de a învăța despre el însuși erau reveria, visarea, amintirile, un șuvoi de asocieri nestânjenite de controlul rațional. Spre a cunoaşte o ființă atât de amorfă ca omul, Rousseau însuși și istoria sa personală sunt, în opinia sa, mai importante decât căutarea de către Socrate a omului în general sau a omului în el însuși. Diferența devine evidentă atunci când se compară imaginea lui Socrate vorbind cu doi tineri despre cel mai bun regim cu imaginea lui Rousseau, întins pe spate pe o plută care plutește pe un lac cu valuri mici, simțindu-și existența.

Creativitatea

Însăşi expresia *demnitatea omului*, atunci când a inventat-o Pico della Mirandola în secolul al XV-lea, avea o aură blasfematoare. Omul ca om nu fusese perceput ca fiind deosebit de demn. Dumnezeu avea demnitate, şi orice demnitate va fi avut omul era fiindcă fusese făcut după chipul lui Dumnezeu (precum şi din ţărână), sau fiindcă era animalul raţional a cărui raţiune putea surprinde totalitatea naturii, fiind astfel înrudită cu acea totalitate. Dar acum demnitatea omului nu are nici unul din aceste două sprijine; iar fraza înseamnă că omul este cea mai evoluată dintre fiinţe, aserţiune negată emfatic atât de Aristotel, cât şi de Biblie. Omul este elevat şi singur. Pentru ca acest lucru să fie plauzibil, omul trebuie să fie liber — nu în sensul filozofiei antice, potrivit căreia un om liber este acela care participă la un regim unde conduce şi este condus; nici în sensul lui Hobbes şi Locke, potrivit cărora un om liber este acela care îşi poate urma raţiunea fără a trebui să asculte de Dumnezeu sau de om —, ci liber într-un sens mult mai amplu, acela de a-şi da legi sieşi şi naturii, prin urmare fără a fi călăuzit de natură.

Complementul acestei perspective asupra libertăţii şi explicaţia ei este *creativitatea*. Ne-am obişnuit atât de tare cu acest cuvânt încât nu are asupra noastră un efect mai mare decât cel mai banal oratoriu de 4 iulie. De fapt, a devenit oratoriul nostru de 4 iulie. Dar când a fost prima dată folosit pentru om, a avut un parfum de blasfemie şi paradox. Numai Dumnezeu însuşi a fost numit creator; şi acesta a fost miracolul miracolelor, dincolo de cauzalitate, o negare a premisei oricărei raţiuni,

ex nihilo nihil fit. Ceea ce defineşte omul nu mai e raţiunea sa, devenită doar o unealtă pentru prezervarea sa, ci arta lui, fiindcă în artă se poate spune că omul e *creativ.* Acolo el aduce ordine în haos. Oamenii cei mai de seamă nu sunt cunoscătorii, ci artiştii, Homer, Dante, Rafael şi Beethoven. Arta nu este o imitaţie a naturii, ci o eliberare de natură. Un om care poate genera viziunile unui cosmos şi idealuri potrivit cărora să trăieşti e un *geniu*, o fiinţă misterioasă, demonică. Cea mai mare operă de artă a unui asemenea om este el însuşi. Cel care-şi poate lua persoana — un haos de impresii şi dorinţe, un lucru a cărui unitate însăşi este îndoielnică —, dându-i ordine şi unitate, este o *personalitate.* Toate acestea rezultă din libera activitate a spiritului său şi a voinţei sale. El conţine în sine însuşi elementele legislatorului şi ale profetului, şi are o percepţie mai adâncă a adevăratului caracter al lucrurilor decât contemplativii, filozofii, şi oamenii de ştiinţă, care consideră o ordine dată ca fiind permanentă şi nu reuşesc să-i înţeleagă pe oameni. Aşa arată restaurarea vechii măreţii a omului împotriva egalitarismului ştiinţific, dar cât de diferit arată el acum! Tot acest limbaj nou este o măsură a diferenţei; iar reflecţia despre cum ar traduce şi articula grecii fenomenele pe care el le descrie reprezintă sarcina unei vieţi, care ar răsplăti din plin înţelegerea de sine.

Vocabularul sinelui, culturii şi creativităţii rezumă în bună măsură efectele a ceea ce a început Rousseau. El exprimă nemulţumirile legate de soluţiile ştiinţifice şi politice ale Epocii Luminilor. El răstoarnă înţelegerea a ceea ce este natura. Într-un fel sau altul, natura a fost întotdeauna cea în funcţie de care s-au orientat oamenii. Cu toate acestea, nici un gânditor influent nu a încercat să se întoarcă la înţelegerea naturii care a precedat Luminile, aşa-numita înţelegere teleologică, în care natura reprezintă deplinătatea la care fiecare fiinţă se străduieşte să ajungă. Reacţia faţă de natura văzută ca materie în mişcare, care poate fi cucerită pentru necesităţile umane, a fost dublă: o întoarcere la noţiunea că natura e bună, dar numai natura brută a câmpurilor, pădurilor, munţilor şi râurilor în care animalele trăiesc în voie; sau o transcendere completă a naturii în direcţia

creativității. Cea din urmă soluție a cucerit Europa și a venit din Germania în Anglia prin figuri precum Coleridge și Carlyle. Puțini gânditori au fost consecvenți sau au luat în serios întregul înțeles al acestei revoluții în gândire. Hegel este marea excepție. Dar toată lumea a fost afectată de ea, și influența ei s-a manifestat în întregul spectru politic, de la Dreapta la Stânga. Marxismul, precum și conservatorismul, așa cum le știm, sunt de neimaginat în absența a ceea ce a făcut Rousseau.

Un exemplu mărunt, dar revelator, al permeabilității gândirii antiluministe de astăzi este felul în care oamenii de știință înșiși au început să se autoperceapă drept „creativi". Dar nimic n-ar putea fi mai contrar spiritului științei decât opinia că omul de știință fabrică mai curând decât descoperă rezultatele sale. Oamenii de știință sunt împotriva creaționismului, recunoscând pe drept cuvânt că, dacă e ceva adevărat în aceasta, știința lor e greșită și inutilă. Dar nu văd că și creativitatea are exact aceleași consecințe. Fie natura are o ordine legitimă, fie nu are; fie pot exista miracole, fie nu. Oamenii de știință nu demonstrează că nu există miracole, presupun asta; fără această presupunere, nu există știință. Este ușor astăzi să negi creativitatea lui Dumnezeu ca un lucru al trecutului înapoiat, depășit de știință, dar creativitatea omului, un lucru mult mai improbabil și care nu e decât o imitație a creativității lui Dumnezeu, exercită o atracție stranie. Onorând-o, opiniile oamenilor de știință nu reprezintă rezultatele științei sau ale unei reflecții serioase asupra științei. Ei nu fac decât să se conformeze opiniei publice democratice care, inconștient, a fost captivată de noțiunile romantice adaptate spre a o flata (fiecare om este un creator). Artistul, nu omul de știință, a devenit tipul uman admirat; știința simte că trebuie să se asimileze acelui tip ca să-și mențină intactă respectabilitatea. Când fiecare om era înțeles ca fiind în mod esențial un gânditor, omul de știință putea fi înțeles ca un perfecționist a ceea ce doreau să fie toți oamenii. Acesta a fost modul Luminilor de a stabili centralitatea științei și de a o face admirată. Această schimbare în autodescriere arată felul în care *Zeitgeist*-ul s-a modificat și felul în care știința, în loc să stea

în afara lui, eliberându-i pe oameni de el, a fost încorporat în el. Viața teoretică și-a pierdut statutul. Acum omul de știință se străduiește să-și recapete poziția ca perfecțiune a ceea ce toți oamenii vor să fie; dar ceea ce toți oamenii vor să fie s-a schimbat, subminând armonia naturală dintre știință și societate.

Unii pot considera această etichetare ca fiind trivială, înrudită cu maniera în care C. P. Snow numește știința o „cultură". Știința poate părea creativă doar fiindcă uităm ce înseamnă cu adevărat creativitatea și considerăm că aceasta înseamnă inteligența de a propune ipoteze, de a găsi dovezi sau de a inventa experimente. Din această perspectivă, știința rămâne neafectată, și avem încă un exemplu al poluării limbajului. Dar această formă de poluare, deși mai puțin temută decât cea de celălalt tip, e mai mortală de fapt. Ea reprezintă dezordinea intelectuală a epocii noastre. Folosirea limbajului nesemnificativ presupune o pierdere a clarității cu privire la ce sunt știința și arta, slăbindu-le pe amândouă într-o imposibilă sinteză a contrariilor, atrăgătoare pentru o societate care vrea să i se spună că se bucură de toate lucrurile bune. Există aici o sinistră pierdere a încrederii în ideea de știință, dacă nu în practica sa detaliată, idee care s-a aflat la temelia societății democratice și care a reprezentat absolutul într-o lume relativizată. Acești oameni de știință nu știu ce fac. Filozofia, disprețuită și respinsă de știința pozitivă, se răzbună atunci când e vulgarizată în rândul opiniei publice de rând, intimidând acea știință.

Astfel, efectele lui Rousseau și ale adepților săi se află pretutindeni în jurul nostru, în sângele care curge prin venele opiniei publice. Desigur, utilizarea unor cuvinte precum „creativitate" și „personalitate" nu înseamnă că aceia care le folosesc înțeleg gândirea care a făcut necesară folosirea lor, sau că o aprobă. Limbajul a fost trivializat. Cuvintele care trebuiau să-i descrie sau să-i încurajeze pe Beethoven și Goethe se aplică acum oricărui școlar. E în natura democrației să nu nege nimănui accesul la lucrurile bune. Dacă acele lucruri nu sunt cu adevărat accesibile tuturor, atunci tendința este să se nege faptul — proclamându-se pur și simplu, de exemplu, că ceea ce nu e artă

e artă. Există în societatea americană o goană nebună după a te distinge şi, de îndată ce un lucru a fost acceptat drept distins, de a-l prezenta astfel încât toată lumea să se simtă inclusă. Creativitatea şi personalitatea erau menite a fi termeni distinctivi. Ele erau, de fapt, menite a fi distincţii adecvate societăţii egalitariste, în care orice distincţie este ameninţată. Nivelarea acestor distincţii prin familiaritate încurajează doar mulţumirea de sine. Acum, când aparţin tuturor, se poate spune despre ele că nu înseamnă nimic, atât în vorbirea curentă, cât şi în disciplinele din ştiinţele sociale care le folosesc drept „concepte". Ele nu au un conţinut specific, sunt un fel de opiu pentru popor. Ele oferă totuşi un nucleu spre care să conveargă toate nemulţumirile stârnite în orice viaţă şi în orice timp, îndeosebi cele favorizate de o societate democratică. Creativitatea şi personalitatea iau locul unor cuvinte mai vechi precum virtute, hărnicie, raţionalitate şi caracter, ne influenţează judecăţile, ne oferă ţeluri educative. Ele reprezintă calea burgheză de a nu fi burghez. Prin urmare, ele constituie nişte surse de snobism şi afectare străine virtuţilor noastre reale. Avem o mulţime de ingineri buni, dar foarte puţini artişti buni. Întreaga onoare se îndreaptă însă spre aceştia din urmă sau, mai degrabă, ar trebui spus, spre cei care ocupă acea nişă în ochii mulţimii. Adevăraţii artişti nu au nevoie de acest sprijin, fiind, dimpotrivă, slăbiţi de el. Persoana care câştigă bani nu e cea mai atrăgătoare personalitate, dar e de departe preferabilă falsului intelectual.

Astfel, ceea ce era conceput ca o elevare a gustului şi moralităţii a devenit doar grâu de măcinat la moara noastră, în vreme ce subminăm fundaţiile morii. Acesta nu a fost singurul rezultat în Europa, unde creativitatea a avut uneori un efect inspirator şi unde noţiunea a avut mai mult material din care să se hrănească. Chiar şi acolo, aşa cum vom vedea curând, balanţa e după toate aparenţele negativă. Dar aici nu pot vedea vreun beneficiu. Iar acum cuvântul-mamă însuşi — cultura — a devenit şi el parte a unei discuţii goale, imprecizia sa iniţială ajungând patologică. Antropologii nu îl pot defini, deşi sunt convinşi că există un asemenea lucru. Artiştii nu au o viziune despre

sublim, dar ştiu că de fapt cultura (cu alte cuvinte, ceea ce fac ei înşişi) are dreptul să fie onorată şi sprijinită de societatea civilă. Sociologii şi cei care le diseminează vederile, jurnaliştii de tot felul, numesc totul cultură — cultura drogului, cultura rock, cultura străzii şi tot aşa la infinit, fără discriminare. Eşecul culturii este acum cultură. Astfel a evoluat reacţia eroică la Revoluţia Franceză atunci când a emigrat în America. Ţara noastră este în continuare un creuzet.

Cultura

Reacția interesantă la tensiunea natură–societate, mult mai fertilă decât întoarcerea la natură sau nostalgia față de ea, poate fi rezumată prin cuvântul „cultură". Pare să însemne ceva înalt, profund, respectabil — un lucru în fața căruia te înclini. Se alătură naturii ca un standard pentru judecata oamenilor și a faptelor lor, dar are și mai multă demnitate. Nu este aproape niciodată folosit peiorativ, ca „societate", „stat", „națiune" sau chiar „civilizație", termeni înlocuiți treptat de cultură, sau a căror legitimitate este garantată de cultură. Cultura este unitatea naturii rudimentare a omului cu toate artele și științele pe care le-a dobândit în mișcarea sa de la starea de natură la societatea civilă. Cultura restaurează totalitatea pierdută a primului om la un nivel mai înalt, unde facultățile sale se pot dezvolta pe deplin, fără contradicția dintre dorințele naturii și imperativele morale ale vieții sale sociale.

Termenul „cultură", în sensul său modern, a fost utilizat pentru prima oară de Immanuel Kant, care se gândea la Rousseau când l-a folosit, mai cu seamă la ceea ce a spus Rousseau despre burghez. Burghezul este egoist, dar fără puritatea și simplitatea egoismului natural. El încheie contracte în speranța că obține ce e mai bun de la cei cu care le semnează. Loialitatea față de ceilalți și supunerea față de lege sunt întemeiate pe așteptarea unui câștig: „Cinstea este cea mai bună politică." Astfel, el corupe moralitatea, a cărei esență este să existe de dragul de a exista. Burghezul nu satisface nici una dintre extreme, nici natura, nici moralitatea. Cerința morală nu e decât un ideal abs-

tract dacă pretinde ceea ce natura nu poate da. Egoismul sălbatic ar fi de preferat falsei moralități.

Progresul culturii oferă legătura dintre înclinație și datorie. Kant folosește drept exemplu educarea dorinței sexuale. Omul are, în mod natural, dorința de a întreține raporturi sexuale și, prin urmare, de a procrea. Dar nu are nici o dorință de a se îngriji de copiii săi sau de a-i educa, chiar dacă dezvoltarea facultăților lor pretinde o îngrijire și o instruire continue. Astfel, familia e necesară. Dar dorința naturală nu duce la familie. Dorința e promiscuă și-l împinge pe om să încline spre libertate. Așa că dorința e reprimată. Omului i se poruncește să-și abandoneze dorința. E pedepsit pentru ea. Sunt create mituri care-l obsedează, îl fac să se simtă vinovat și-l conving că e păcătos din pricina dorințelor sale naturale. Căsătoria constrânge ambele părți, fiind însoțită de obicei de fapte lipsite de credință, precum și de diverse dorințe. În ciuda tuturor manevrelor societății, dorința neîngrădită e întotdeauna prezentă. Este naturală. Poate fi îndepărtată, dar niciodată total, și întotdeauna se răzbună într-un fel sau altul.

Un om aflat în această stare nu poate fi fericit. Dar un bărbat profund îndrăgostit de o femeie iubește și — cel puțin pentru moment — se îngrijește cu adevărat de o altă ființă. Dacă această ultimă condiție poate fi permanentizată, dorința și moralitatea coincid, practic. Libera alegere a căsătoriei și capacitatea de a rămâne în cadrul ei, nu doar exterior, ci și interior, este o dovadă a culturii, a dorinței modelate de civilitate. Este și o dovadă a libertății umane, a învingerii naturii de dragul moralității, fără a-l face pe om nefericit. Preferința exclusivă pentru o persoană a cărei atracție se întemeiază pe ideile de frumos și virtute necunoscute omului natural face sexul sublim și-l sublimează. Aceasta e dragostea, iar dragostea își caută expresia în poezie și muzică. Astfel sublimată, dorința sexuală culminează în artă. Copiii, care sunt produsele dragostei, fac necesară reflecția despre educație. Iar familia, drepturile și îndatoririle ei, baza sa legală și protecția ei, leagă în sfârșit ceea ce era odinioară doar un individ izolat, preocupat doar de sine

însuși, de politică. Dragostea, familia și politica, care-l divizau și-l încătușau anterior pe om, pot fi acum ordonate astfel încât să împlinească și să sporească dorința naturală și pot, așadar, să fie afirmate fără nici o ambiguitate de voință. El este acum din nou propriul său stăpân, dar social sau legat de alți oameni, fără să fie alienat de ei. Nu e nici promiscuu, nici reprimat, fiindcă pasiunea sa sexuală este pe deplin exprimată și satisfăcută. Atât lumea naturii, cât și cea a societății sunt satisfăcute. Achizițiile sale intelectuale nu sunt doar niște ornamente extrinseci, ci ele servesc și-i îmbogățesc armonios viața. Acesta este idealul culturii în ce privește chestiunile sexuale. Ceva de acest tip trebuie să apară în toate aspectele vieții omului spre a produce o personalitate, ființa umană pe deplin educată.

Viziunea rousseauist-kantiană este în acord esențial cu perspectiva Luminilor asupra a ceea ce e natural în om. Dar pentru prima oară în cadrul filozofiei, ceva diferit și mai înalt decât natura e găsit în om.

Trebuie remarcat că sexul este o temă puțin menționată în gândirea care stă la baza fondării Americii. Acolo totul e prezervare, nu procreare, pentru că teama e mai puternică decât dragostea, iar oamenii țin mai mult la viața lor decât la plăceri. Această subordonare sau domesticire a sexualității și a tot ce e legat de ea a făcut ca societății să-i vină mai ușor să satisfacă cele mai puternice cerințe ale naturii. Reabilitarea sexului a făcut sarcina societății mai dificilă și a pus alte presiuni asupra sa. Întâietatea dată instinctului sexual în gândirea modernă de mai târziu, spre deosebire de instinctul de conservare din relatările moderne timpurii, explică o mare parte a dramei vieții noastre intelectuale și diversele așteptări de la viața socială. Ne întoarcem la economistul și psihiatrul nostru.

Dar care e relația dintre folosirea de către Kant a cuvântului cultură și felul în care-l folosim noi? S-ar părea că există două utilizări curente diferite care, deși distincte, sunt legate între ele. Mai întâi, cultura e aproape identică cu poporul sau națiunea, ca în cultura franceză, cultura germană, cultura iraniană etc. În al doilea rând, cultura se referă la artă, muzică, litera-

tură, televiziune educativă, anumite tipuri de filme — pe scurt, tot ce e înălțător și edificator, opus comerțului. Legătura este că de fapt cultura e ceea ce face posibil, la un nivel înalt, bogata viață socială care constituie un popor, obiceiurile, stilurile, gusturile, festivalurile, ritualurile, zeii — tot ce îi unește pe indivizi într-un grup cu rădăcini, o comunitate în care ei gândesc și voiesc în general, cu poporul ca unitate morală și individul unit în el însuși. O cultură este o operă de artă, a cărei expresie sublimă o reprezintă artele frumoase. Din acest punct de vedere, democrațiile liberale arată ca niște piețe dezordonate în care indivizii își aduc produsele dimineața și de unde se înapoiază seara, spre a se bucura în privat de ceea ce au achiziționat cu banii din vânzări. În cultură, pe de altă parte, indivizii sunt formați de colectivitate așa cum sunt membrii corurilor din tragedia greacă. Un Charles de Gaulle sau un Aleksandr Soljenițîn vede Statele Unite doar ca pe un agregat de indivizi, un teren pe care se depozitează deșeurile din alte locuri, devotat consumului; pe scurt, nici urmă de cultură.

Cultura ca artă reprezintă expresia supremă a creativității omului, capacitatea sa de a se desprinde din legăturile înguste ale naturii, prin urmare de interpretarea degradantă a omului în știința naturală și politică modernă. Cultura stă la baza demnității omului. Cultura ca formă de comunitate este țesătura relațiilor în care sinele își află expresia diversă și elaborată. Este casa sinelui, dar și produsul său. E mai profundă decât *statul* modern, care se ocupă doar de nevoile trupești ale omului și tinde să degenereze în simplă economie. Un asemenea stat nu e un forum în care omul să poată acționa fără să se deformeze. Iată de ce în cercurile mai bune pare întotdeauna de prost gust să vorbești despre dragostea de țară, în vreme ce devotamentul față de cultura occidentală, sau chiar americană, e perfect respectabil. Cultura restaurează „unitatea în artă și viață" a polisului antic.

Singurul element al polisului absent din cultură este politica. Pentru antici, sufletul cetății era regimul, distribuirea funcțiilor și participarea la ele, deliberările despre ce e drept și despre

binele comun, alegerea războiului sau a păcii, întocmirea legilor. Alegerea rațională din partea cetățenilor care erau oameni de stat era înțeleasă drept centrul vieții comune și cauza tuturor celorlalte lucruri. Polisul era definit prin regimul său. Nimic asemănător nu poate fi găsit în cultură, și e greu de spus ce anume definește o cultură. Astăzi, suntem interesați de cultura greacă, nu de politica ateniană. Versiunea dată de Tucidide oratiei funebre a lui Pericle e socotită a fi o expresie arhetipală a acelei culturi, o splendidă evocare — în contextul unei ceremonii religioase — a dragostei ateniene pentru frumusețe și înțelepciune. Această interpretare are sens, totuși e o lectură greșită; ar trebui să ne îmbogățească, dar nu face decât să ne întărească prejudecățile, tipice pentru dependența noastră evidentă de interpretările germane ale realităților grecești. De fapt, Pericle nu spune nimic despre zei, sau despre poezia, istoria, sculptura ori filozofia la care ne gândim. El laudă regimul de la Atena și găsește frumusețea în realizarea sa politică — regimul său, îndeosebi imperiul său condus tiranic. Atenienii sunt eroii politici care îi depășesc pe cei din Homer, iar artele sunt implicit înțelese ca imitații și ornamente ale acelui eroism. Dar găsim doar ceea ce căutăm, și nu vedem nimic din toate acestea. Un Pericle astfel interpretat ar fi prea superficial pentru noi.

Dispariția politicii este unul dintre cele mai remarcabile aspecte ale gândirii moderne și are mult de a face cu practica noastră politică. Politica tinde să dispară fie în subpolitic (economie), fie în ceea ce pretinde că e superior politicii (cultura) — ambele sustrăgându-se artei arhitectonice, prudența omului de stat. Politica, în vechiul sens, presupunea și ținea laolaltă aceste două extreme. Opoziția dintre economie și cultură e doar o altă formulare a dualismului în viața intelectuală americană contemporană, care reapare mereu în paginile de față și constituie tema lor unificatoare.

Sursa poate fi găsită într-unul dintre cele mai remarcabile pasaje din operele lui Rousseau, care marchează ruptura cu arta modernă timpurie a guvernării și a fost decisivă în dezvoltarea ideii de cultură. Este capitolul său despre legislator din *Con-*

tractul social (II, 7). Rousseau atrăgea atenția oamenilor asupra polisului antic ca un corectiv al învățăturii politice din Epoca Luminilor. Spre deosebire de mulți dintre cei care i-au urmat, era abil din punct de vedere politic și considera faptele omului de stat ca fiind centrale în viața oamenilor. Iar Rousseau își acuză predecesorii imediați de a fi înțeles greșit sau ignorat tocmai condițiile existenței unui popor. Interesul privat, individual, nu e suficient pentru a stabili binele comun, insistă el, dar în lipsa acestuia viața politică este imposibilă, iar oamenii vor fi demni de dispreț din punct de vedere moral. Fondatorul unui regim trebuie mai întâi să facă un popor căruia să-i aparțină regimul. Un popor nu va rezulta automat din iluminarea individuală a oamenilor cu privire la interesul lor propriu. E nevoie de o faptă politică. Legislatorul trebuie,

> ca să spun așa, să schimbe natura umană, să transforme fiecare individ, care în el însuși este un întreg perfect și solitar, într-un întreg mai mare, din care fiecare individ, așa cum e, își primește viața și ființa; slăbește constituția omului ca s-o întărești; substituie o existență parțială și morală din existența fizică și independența pe care am primit-o cu toții de la natură. El trebuie, într-un cuvânt, să-i ia omului propriile forțe spre a-i da niște forțe care sunt străine și pe care nu le poate folosi fără ajutorul celorlalți. Cu cât forțele naturale sunt moarte și anihilate, cu atât mai mari și mai durabile sunt cele dobândite, astfel încât fundamentul este mai solid și mai perfect; așa încât, dacă fiecare cetățean e nimic, nu poate face nimic, decât prin toți ceilalți, forța dobândită de întreg este egală sau superioară sumei forțelor naturale a tuturor indivizilor, putem spune că legislația se află în punctul cel mai înalt de perfecțiune pe care îl poate atinge.*

Rousseau subliniază, cu sinceritatea sa caracteristică și înviorătoare, caracterul corporativ al comunității și ce se cere pentru a-l dobândi în pofida individualismului abstract popularizat

---

* Vezi Jean-Jacques Rousseau, *Contractul social*, trad. de H. H. Stahl, Editura Moldova, Iași, 1996, p. 103. (*N.t.*)

de Epoca Luminilor. Elaborând această schemă, Rousseau introduce în ea festivalurile populare şi tot restul. Acest complex sistem nervos construit de legislator este exact ceea ce numim cultură. Sau, mai degrabă, cultura este efectul legislației fără legislator, fără intenția politică.

Sinceritatea — sau duritatea — politică a lui Rousseau în privința legislației a îndepărtat generațiile următoare de gânditori, care au dorit totuşi rezultatele acestei durități, şi anume comunitatea. Sau, mai curând, duritatea practică a lui Robespierre şi eşecul tentativei sale în legislație i-a speriat pe observatorii moderați. Schimbarea naturii umane pare un lucru brutal, rău, tiranic. Astfel, în loc de asta, a început să se nege că ar exista ceva numit natură umană. Mai degrabă, omul creşte şi iar creşte în cultură; culturile sunt — aşa cum rezultă clar din cuvânt — excrescențe. Omul este o ființă culturală, nu una naturală. Ceea ce are omul din natură nu e nimic în comparație cu ceea ce a dobândit el din cultură. O cultură, ca şi limba care o însoțeşte şi o exprimă, este doar un set de accidente care produc un înțeles coerent constitutiv omului. Natura este treptat îndepărtată din studierea omului; iar starea de natură este înțeleasă ca fiind un mit, chiar dacă noțiunea de cultură nu poate fi concepută fără elaborarea anterioară a stării de natură. Întâietatea a ceea ce e dobândit în raport cu ce e natural în umanitatea omului constituie temelia ideii de cultură; iar acea idee este legată de ideea de istorie, înțeleasă nu ca o investigație a faptelor omului, ci ca o dimensiune a realității, a ființei omului. Însăşi deplasarea de la starea de natură la starea civilă arată că există istorie, şi că ea e mai importantă decât natura. La Rousseau, tensiunea dintre natură şi ordinea politică este menținută, iar legislatorul trebuie să le forțeze pe cele două să intre într-un soi de armonie. Istoria este uniunea celor două, în care fiecare din ele dispare.

Rousseau, în ciuda adaptărilor făcute de legislator, pentru ca această legislație să se potrivească anumitor epoci şi locuri, urmărea acelaşi țel universal ca şi gânditorii Luminilor: asigurarea drepturilor naturale egale ale tuturor oamenilor în interiorul societății civile. El susținea pur şi simplu că Hobbes

şi Locke nu au reuşit s-o facă, că interesul particular nu e suficient pentru a întemeia pe el moralitatea politică. Soluţia politică era mai complicată şi mai pretenţioasă. Kant, care a inventat cultura ca parte a învăţăturii politice, avea şi el un ţel universal similar. Cu toate că drepturile naturale deveniseră drepturi umane în învăţătura sa, acele drepturi erau aceleaşi, fondate pe o nouă bază; iar procesul istoric pe care l-a distins în învăţătura lui Rousseau mergea în direcţia stabilirii efective a acelor drepturi în societatea civilă. Universalitatea şi raţionalitatea erau mărcile acestor învăţături. Dar foarte repede cultura — care pentru Kant şi, anacronic vorbind, pentru Rousseau, era singulară — a devenit *culturi*. Faptul că existau englezi, francezi, germani şi chinezi era clar. Faptul că există o cultură cosmopolită, fie deja prezentă, fie pe cale să se nască, e neclar. Diversele uniuni ale naturii cu achiziţiile civilizaţiei sunt rare şi destul de dificile; că ar trebui să tindă spre acelaşi scop e improbabil; ar trebui să iubim aceste creaţii şi să fim fericiţi că există pur şi simplu o cultură. Acestei diversităţi i s-a descoperit un oarecare farmec. Rousseau a introdus înrădăcinarea ca o condiţie de a atinge simplul ţel raţional uman. Succesorii săi istorişti şi romantici au susţinut că un asemenea ţel submina înrădăcinarea; înrădăcinarea a devenit ţelul.

Şi aici ne aflăm în prezenţa a două înţelegeri contradictorii a ceea ce contează pentru om. Una ne spune că important e ceea ce toţi oamenii au în comun; cealaltă că ceea ce au oamenii în comun e josnic, în vreme ce lucrurile pe care le au din culturi separate le conferă adâncimea şi interesul. Ambele sunt de acord că viaţa, libertatea şi urmărirea proprietăţii, adică interesele legate de sănătate şi conservare, sunt lucrurile pe care le împărtăşesc oamenii. Diferenţa dintre ele este ponderea pe care o conferă faptului de a fi francez sau chinez, evreu sau catolic, sau ierarhia acestor culturi particulare în relaţia cu necesităţile naturale ale trupului. Una este cosmopolită, cealaltă este particularistă. Drepturile omului sunt legate de o şcoală, respectul faţă de culturi de cealaltă. Uneori, Statele Unite sunt atacate pentru că nu promovează drepturile omului; alteori pentru că

vor să impună „stilul american de viață" tuturor popoarelor care nu-și respectă cultura. În măsura în care procedează ca în ultimul caz, Statele Unite o fac în numele adevărurilor de la sine înțeles valabile pentru binele tuturor oamenilor. Dar criticii acestei țări susțin că nu există asemenea adevăruri, că ele sunt niște prejudecăți ale culturii americane. Pe de altă parte, ayatolahul a fost inițial sprijinit aici de unii pentru că reprezenta adevărata cultură iraniană. Acum e atacat pentru violarea drepturilor omului. Ceea ce face el e în numele islamului. Când criticii Statelor Unite, în numele culturii, și ai ayatolahului, în numele drepturilor omului, sunt aceleași persoane — așa cum se întâmplă adesea —, ele sunt persoane care vor și cu varza unsă, și cu slănina în pod.

Din ce cauză, se vor întreba unii, nu poate exista respect atât pentru drepturile omului, cât și pentru cultură? Pur și simplu fiindcă o cultură în sine generează propriul ei stil de viață și propriile principii, îndeosebi pe cele mai înalte, fără vreo autoritate care s-o domine. Dacă ar exista o asemenea autoritate, stilul de viață unic născut din principiul său ar fi subminat. Ideea de cultură a fost adoptată tocmai pentru că oferea o alternativă la ceea ce era înțeles drept superficiala și dezumanizanta universalitate a drepturilor bazată pe natura noastră animală. Spiritul etno-național ia locul rațiunii. Există un permanent război între universalitatea Epocii Luminilor și particularitatea care a rezultat din învățăturile criticilor Epocii Luminilor. Critica lor făcea apel la vechile atașamente față de familie, țară și Dumnezeu, dându-le o nouă interpretare și un nou patos. O asemenea critică oferea o bază filozofică pentru rezistența față de filozofie.

Întrebarea este dacă raționamentele iau cu adevărat locul instinctelor, dacă argumentele despre valoarea tradiției sau rădăcinilor pot substitui pasiunile imediate, dacă această întreagă interpretare nu e doar o reacție inegală la sarcina de a stăvili un val de individualism egalitarist, calculat, pe care criticii înșiși îl împărtășesc, și privilegiile la care nu ar vrea să renunțe. Când îi auzi pe unii proaspăt divorțați preamărind familia extinsă,

fără să fie conştienţi de toate legăturile sacre şi tirania ancestrală pe care le pretindea ca să existe, e uşor de văzut ce cred ei că le lipseşte din viaţă, dar greu de crezut că ar şti ce-ar trebui să sacrifice pentru a-l dobândi. Când auzi diverşi bărbaţi şi diverse femei proclamând că trebuie să-şi apere *cultura*, nu te poţi împiedica să te întrebi dacă această noţiune artificială poate lua cu adevărat locul lui Dumnezeu şi al ţării pentru care odinioară ar fi fost gata să moară.

„Noua etnicitate" sau „noile rădăcini" reprezintă încă o manifestare a preocupării faţă de particularitate, o dovadă nu doar a problemelor reale ale comunităţii în societăţile moderne de masă, ci şi a superficialităţii reacţiei faţă de ea, precum şi ignorarea conflictului fundamental dintre societatea liberală şi cultură. Această tentativă de a apăra vechile culturi în Lumea Nouă e superficială, pentru că ignoră faptul că diferenţele reale dintre oameni se bazează pe diferenţe reale în convingerile fundamentale despre bine şi rău, despre ce e mai înalt, despre Dumnezeu. Diferenţele din vestimentaţie sau hrană fie nu prezintă interes, fie sunt expresii secundare ale unor credinţe mai adânci. Diferenţele „etnice" pe care le întâlnim în Statele Unite nu reprezintă decât reminiscenţele decăzute ale unor vechi diferenţe care i-au făcut pe strămoşii noştri să se ucidă unii pe alţii. Principiul mobilizator, sufletul lor, a dispărut din ei. Festivalurile etnice sunt doar nişte etalări superficiale de haine, dansuri şi mâncăruri din vechea ţară. Trebuie să ignori cu totul splendidul trecut „cultural" ca să fii impresionat sau fermecat de aceste manifestări folclorice insipide (care, apropo, unesc înţelesurile culturii — oamenii şi arta). Iar binecuvântarea dată întregii noţiuni de diversitate culturală în Statele Unite de mişcarea culturală a contribuit la intensificarea şi legitimarea politicii de grup, alături de o degradare corespunzătoare a credinţei că drepturile individuale enunţate în Declaraţia de Independenţă sunt ceva mai mult decât o retorică învechită.

Ideea de cultură a fost stabilită în încercarea de a găsi demnitatea omului în contextul ştiinţei moderne. Acea ştiinţă era materialistă, aşadar reducţionistă, şi deterministă. Omul nu poate

avea demnitate dacă statutul său nu e special, dacă nu este esențialmente diferit de brute. Trebuie să mai existe ceva în om care să dea seama de bogăția ființei sale și să împiedice aranjamentele politice și economice care presupun bestialitatea lui să-l reducă la ea. Cei care au încercat să stabilească demnitatea omului nu au sperat sau încercat să transforme noua știință naturală. Era o chestiune de coexistență. Ei au inventat dualisme cu care mai trăim încă — natură–libertate, natură–artă, știință–creativitate, științe naturale–științe umane —, în care se presupune că al doilea termen al perechii are o demnitate superioară, dar a cărui temeinicie s-a dovedit întotdeauna problematică. Libertatea este un postulat, o posibilitate la Kant, nu o demonstrație; în asta constă dificultatea. Cultura, deși pretinde că e cuprinzătoare, că include toate activitățile superioare ale omului, nu include cu adevărat științele naturale, care nu aveau nevoie de noțiune, care se descurcau foarte bine în mai vechiul aranjament democratic la a cărui fundamentare contribuiseră, și de care fuseseră încurajate. Psihologia include azi o importantă școală pentru care omul nu e decât o brută, de pildă behaviorismul lui B. F. Skinner; o alta în care faptul că omul e un animal dispare practic, și anume analiza existențială a lui Jacques Lacan; și diverse amestecuri incoerente, cum ar fi teoria psihanalitică a lui Freud, care vrea să se întemeieze pe biologie și în același timp să dea seama de fenomenele spirituale, în detrimentul amândurora. În general, toată lumea vrea să fie științifică și, în același timp, să respecte demnitatea omului.

Valorile

Ne-am întors în punctul din care am plecat, unde *valorile* iau locul binelui şi răului. Dar acum am realizat măcar un tur grăbit al experienţelor intelectuale legate de politica modernă care au făcut obligatoriu un asemenea răspuns. Felul în care acesta le apărea nemţilor cumpătaţi este cel mai bine exprimat într-un celebru pasaj din Max Weber, despre Dumnezeu, ştiinţă şi iraţional:

> În cele din urmă, deşi un optimism naiv se prea poate să fi celebrat ştiinţa — cu alte cuvinte, tehnica dominării vieţii întemeiată pe ştiinţă — drept calea care ar duce la fericire, cred că pot lăsa deoparte întreaga chestiune, în lumina criticii distrugătoare pe care a făcut-o Nietzsche „ultimului om" care „a descoperit fericirea". Atunci, cine mai crede în toate astea, cu excepţia câtorva copii mari din catedrele universitare sau din edituri? (*Ştiinţa ca vocaţie*)

Un observator atât de pătrunzător şi de bine informat ca Weber putea spune în 1919 că spiritul ştiinţific din inima democraţiei occidentale murise pentru toţi oamenii serioşi şi că Nietzsche era cel care-l omorâse, sau măcar încercase să-i dea lovitura de graţie. Prezentarea „ultimului om" în *Aşa grăit-a Zarathustra* a fost atât de decisivă, încât raţionalismul de tip vechi din Epoca Luminilor nici nu mai trebuia discutat; iar Weber ne spune că orice discuţie sau studiu va porni în viitor cu certitudinea că perspectiva a fost un eşec „naiv". Raţiunea nu poate stabili valori, iar credinţa ei că poate face totuşi acest lucru este iluzia cea mai stupidă şi mai periculoasă.

Aceasta înseamnă, pur și simplu, că aproape toți americanii de la acea vreme, dacă ne gândim la americani în special, erau niște „copii mari" și așa au rămas, multă vreme după ce Europa crescuse. E de ajuns să ne gândim la John Dewey pentru a recunoaște că se potrivește descrierii lui Weber până la ultima virgulă, și să ne amintim apoi care fusese odinioară influența lui aici. Și nu doar Dewey, ci toată lumea de la începutul regimului nostru — în special cei care au spus „Considerăm aceste *adevăruri de la sine înțelese*" — împărtășea visul raționalist. Afirmația lui Weber este atât de importantă pentru că el, la fel ca oricare altul sau mai mult decât atât, ne-a pus în contact cu cele mai acerbe critici europene ale democrației liberale și a fost intermediarul dintre Nietzsche și noi, americanii, care eram cei mai recalcitranți la perspectiva lui, poate fiindcă, potrivit ei, suntem cei mai răi și mai fără speranță și, prin urmare, detestăm să ne vedem în oglindă. O imagine foarte întunecată a viitorului a fost suprapusă peste optimismul nostru incorigibil. Suntem niște copii care se joacă cu jucării de adulți. S-au dovedit prea mult pentru noi. Dar, în apărarea noastră, nu suntem probabil singurii pentru care ele sunt prea mult.

Weber îl indică pe Nietzsche drept sursa comună a gânditorilor serioși ai secolului XX. El ne spune totodată care este singura problemă fundamentală: raportul dintre rațiune, sau știință, și binele uman. Când vorbește despre fericire și ultimul om, nu înțelege prin asta că ultimul om este nefericit, ci că fericirea lui e grețoasă. Ne trebuie un profund dispreț pentru a surprinde situația în care ne aflăm, și capacitatea noastră de dispreț dispare. Știința lui Weber presupune această experiență, pe care am putea-o numi subiectivă. După ce a întâlnit-o la Nietzsche, și-a petrecut cea mai mare parte a vieții sale științifice studiind religia pentru a-i putea înțelege pe cei care nu disprețuiesc, cei care stimează sau venerează și nu sunt, prin urmare, mulțumiți de sine, cei care au valori sau, altfel spus, au zei, în special cei care creează zei sau întemeiază religii. De la Nietzsche a învățat că religia, sau sacrul, este cel mai important fenomen

uman, și studierea sa ulterioară a fost făcută din perspectiva neortodoxă a lui Nietzsche.

„Dumnezeu a murit", a proclamat Nietzsche. Dar nu a spus asta pe o notă de triumf, în stilul ateismului de mai înainte — tiranul a fost răsturnat de pe tron și acum omul e liber. A spus-o mai curând pe tonurile angoasate ale pietății celei mai puternice și delicate, privată de propriul obiect. Omul, care-l iubea pe Dumnezeu și avea nevoie de el, și-a pierdut Tatăl și Mântuitorul, fără vreo posibilitate de Înviere. Bucuria eliberării pe care o întâlnim la Marx s-a transformat în teroare față de lipsa de apărare a omului. *Onestitatea* îi obligă pe oamenii serioși, atunci când își examinează conștiințele, să admită că vechea credință nu mai e constrângătoare. Însuși vârful virtuții creștine cere sacrificiul creștinătății, cel mai mare sacrificiu pe care-l poate face un creștin. Epoca Luminilor l-a ucis pe Dumnezeu; dar, asemenea lui Macbeth, oamenii Luminilor nu știau că în realitate cosmosul se va răzvrăti în fața acestei fapte și că lumea va deveni „o poveste spusă de un idiot, plină de zgomot și de furie, fără nici un sens". Nietzsche înlocuiește ateismul nonșalant și mulțumit de sine cu ateismul agonizant, îndurându-i consecințele omenești. Nevoia de a crede, alături de refuzul intransigent de a satisface această nevoie, reprezintă, în opinia sa, reacția profundă la întreaga noastră condiție spirituală. Marx a negat existența lui Dumnezeu, dar a încredințat toate funcțiile Lui Istoriei, care e călăuzită inevitabil spre un țel care să-l împlinească pe om și care ia locul Providenței. Poți fi creștin, dacă ești atât de naiv. Înaintea lui Nietzsche, toți cei care susțineau că omul este o ființă istorică îi prezentau istoria ca fiind, într-un fel sau altul, progresistă. După Nietzsche, o formulă caracteristică pentru a descrie istoria noastră este „declinul Occidentului".

Nietzsche a examinat și rezumat filoanele contradictorii ale gândirii moderne și a ajuns la concluzia că raționalismul victorios este incapabil să domnească în cultură sau în suflet, că nu se poate apăra teoretic și că de fapt consecințele sale umane sunt intolerabile. Aceasta constituie o criză a Occidentului, pentru că, pretudindeni în Occident, pentru prima oară, toate

regimurile se bazează pe raţiune. Întemeietorii umani, privind doar principiile universale ale dreptăţii naturale recognoscibile de către toţi oamenii prin raţiunea lor lipsită de sprijin, au creat guvernele pe baza consimţământului celor guvernaţi, fără să apeleze la revelaţie sau la tradiţie. Dar raţiunea a constatat în acelaşi timp că toate culturile anterioare erau fondate de către — sau pe — zei sau credinţele în zei. Doar în condiţiile în care noile regimuri reprezintă un succes enorm, capabil să rivalizeze cu geniul creator şi splendoarea altor culturi, temeliile raţionale ale raţiunii pot fi egale sau superioare tipurilor de temelii despre care raţiunea ştie că au fost puse în altă parte. Dar o asemenea egalitate sau superioritate e foarte discutabilă; prin urmare, raţiunea recunoaşte propria sa inadecvare. Trebuie să existe religie, iar raţiunea nu e în stare să întemeieze religii.

Acest aspect era deja implicit în primul val de critică la adresa Epocii Luminilor. Rousseau afirma că societatea are nevoie de o religie civilă şi că legislatorul trebuie să apară drapat în culorile religiei. Tocqueville se concentra pe centralitatea religiei în America. Odată cu eşecul tipului de religie civilă a lui Robespierre, s-a înregistrat un efort continuu de a promova un creştinism revizuit sau liberal, inspirat de *Profession de foi du vicaire savoyard* a lui Rousseau. Însăşi ideea de cultură era o modalitate de prezervare a unui lucru ca religia fără a vorbi despre aceasta. Cultura este o sinteză de raţiune şi religie care încearcă să ascundă diferenţa puternică dintre cei doi poli.

Nietzsche examinează pacientul, observă că tratamentul nu a avut succes şi declară că Dumnezeu a murit. Acum nu mai poate exista religie; dar în măsura în care omul are nevoie de cultură, impulsul religios rămâne. Nu religie, ci religiozitate. Acest lucru îmbibă analiza modernităţii făcută de Nietzsche şi, pe neobservate, fundamentează categoriile contemporane ale psihologiei şi sociologiei. El a readus problema religioasă în centrul filozofiei. Punctul de vedere critic din care se vede cultura modernă este ateismul ei esenţial; iar succesorul mai respingător al burghezului, *ultimul om*, este produsul ateismului egalitarist, raţionalist, socialist.

Astfel, noul aspect al crizei Occidentului este că e identic cu o criză a filozofiei. Citindu-l pe Tucidide constatăm că declinul Greciei era pur politic, că ceea ce numim istorie intelectuală nu prea are importanță în înțelegerea sa. Vechile regimuri aveau rădăcini tradiționale; dar filozofia și știința au preluat conducerea în modernitate, iar problemele pur teoretice au efecte politice decisive. Nu ne putem imagina istoria politică modernă fără o discuție a lui Locke, Rousseau și Marx. Lipsa de plauzibilitate și decrepitudinea teoretică sunt, așa cum se știe, în inima stagnării Uniunii Sovietice. Iar Lumea Liberă nu e foarte în urmă. Nietzsche este diagnosticianul cel mai profund, mai clar și mai puternic al bolii. El susține că există o necesitate internă care ne împinge să abandonăm rațiunea pe temeiuri raționale — că fără asta regimul nostru e condamnat.

Dezvrăjirea lui Dumnezeu și a naturii cerea o nouă descriere a binelui și răului. Pentru a adapta o formulă din Platon despre zei, nu iubim un lucru fiindcă este bun, e bun fiindcă îl iubim. *Decizia* noastră de a respecta face un lucru respectabil. Omul este ființa care respectă, care e capabilă de venerație și dispreț față de sine, „fiara îmbujorată". Nietzsche susținea că obiectele venerației oamenilor nu impuneau nicidecum acea venerație; adeseori obiectele nici nu există. Calitățile lor sunt proiecții a ceea ce e mai puternic în om și servesc la satisfacerea celor mai imperioase nevoi sau dorințe ale sale. Binele și răul fac cu putință ca oamenii să trăiască și să acționeze. Caracterul judecăților lor despre bine și rău ne arată ce sunt ei.

Simplu spus, Nietzsche afirmă că omul modern pierde, sau a pierdut, capacitatea de a prețui valoarea, pierzându-și astfel umanitatea. Mulțumirea de sine, dorința de a fi adaptat, soluția confortabilă la problema sa, întregul program al statului asistențial sunt semne ale incapacității de a ridica ochii spre cerul posibilei perfecțiuni sau autodepășiri a omului. Dar semnul cel mai sigur este felul în care folosim cuvântul „valoare", și în asta Nietzsche nu numai că a diagnosticat boala, dar a și exacerbat-o. El a vrut să le arate oamenilor pericolul în care se află, cumplita sarcină care le stă în față de a proteja și intensifica umanitatea

lor. În opinia lui, oamenii, în decăderea noastră actuală, ar duce-o mai uşor dacă ar crede că Dumnezeu, natura sau istoria oferă valori. O asemenea credinţă a fost salutară atâta vreme cât creaţiile obiectivate ale omului erau încă nobile şi vitale. Dar în actuala epuizare a vechilor valori, oamenii trebuie aduşi pe marginea prăpastiei, înspăimântaţi de pericolul în care se află şi îngreţoşaţi de ceea ce ar putea deveni, spre a-i face conştienţi de răspunderea faţă de propriul destin. Ei trebuie să se întoarcă în ei înşişi şi să reconstituie condiţiile creativităţii lor spre a genera valori. Sinele trebuie să fie un arc încordat. Trebuie să lupte cu contrariile în loc să se pună de acord cu ele, în loc să transfere tensiunea asupra marilor instrumente ale ultimei umanităţi — abilii relaxatori ai arcului şi iezuiţi ai zilelor noastre, psihiatrii, care, în acelaşi spirit şi ca parte a aceleiaşi conspiraţii a modernităţii ca şi virtuozii păcii, reduc conflictul. Haosul, războiul contrariilor, reprezintă, aşa cum ştim din Biblie, condiţia creativităţii, care trebuie stăpânită de creator. Sinele trebuie să producă săgeţi din aspiraţiile sale. Arcul şi săgeata, ambele aparţinându-i omului, pot lansa o stea pe cer, care să-l călăuzească pe om. Era nevoie de o scuturare de iluzii, aşa că Nietzsche s-a gândit, în situaţia noastră, să rupă vraja tuturor speranţelor înşelătoare de confort sau consolare, umplându-i astfel pe cei câţiva creatori de spaimă şi făcându-i conştienţi că totul depinde de ei. Nihilismul este o etapă periculoasă, dar necesară şi probabil salutară în istoria umană. În interiorul său omul se confruntă cu adevărata situaţie în care se află. Ea îl poate dărâma, reduce la disperare şi sinucidere spirituală sau trupească. Dar îl poate totodată încuraja să reconstruiască o lume de înţelesuri. Operele lui Nietzsche sunt o glorioasă exhibare a sufletului unui om care ar putea fi numit — în măsura în care cineva poate fi numit astfel — *creativ*. Ele constituie cea mai profundă afirmaţie despre creativitate făcută de un om care avea o dorinţă arzătoare de-a o înţelege.

Nietzsche era inevitabil atras de meditaţia despre viitoarea sosire a lui Dumnezeu — despre creaţia lui Dumnezeu —, fiindcă Dumnezeu reprezintă valoarea supremă, de care depind toate celelalte. Dumnezeu nu este creativ, fiindcă Dumnezeu *nu*

este. Dar Dumnezeu, aşa cum este el făcut de om, reflectă ce e omul fără ştirea lui însuşi. Se spune că Dumnezeu a făcut lumea, din grijă pentru noi, din nimic; aşa că omul face ceva, pe Dumnezeu, din nimic. Credinţa în Dumnezeu şi credinţa în miracole sunt mai aproape de adevăr decât oricare explicaţie ştiinţifică, care trebuie să ignore sau să minimalizeze creativitatea din om. Moise, copleşit de obscurele porniri dinlăuntrul său, s-a dus pe muntele Sinai şi a adus înapoi tablele de valori; aceste valori reprezentau o necesitate, o substanţialitate mult mai irezistibilă decât sănătatea sau bogăţia. Ele erau nucleul vieţii. Există şi alte posibile table ale valorilor — o mie şi una, potrivit lui Zarathustra —, dar ele erau cele care au făcut acest popor ceea ce era, dându-i un stil de viaţă, o unitate a experienţei interioare şi a celei exterioare, sau o formă. Nu există o regulă după care se creează miturile constitutive ale unui popor, nici un test standardizat care să prevadă omul care le va crea sau care să determine ce mituri vor funcţiona sau sunt mai potrivite. Există materia şi creatorul, ca piatra şi sculptorul; dar în acest caz sculptorul nu e doar cauza eficientă, ci şi cauza formală şi finală. Nu există nimic care să sprijine mitul, nici o substanţă, nici o cauză. Nici o căutare a cauzei valorilor, fie în căutarea raţională a cunoaşterii binelui şi răului sau, de pildă, în determinanţii lor economici, nu rezultă într-o prezentare fidelă a lor. Doar deschiderea către fenomenele psihologice ale creativităţii poate aduce oarecare claritate.

Psihologia nu poate fi precum psihologia lui Freud, care, începând cu felul cum înţelegea Nietzsche inconştientul, află cauze ale creativităţii ce estompează diferenţa dintre un Rafael şi un pictor care pictează cu degetele. Totul rezidă în acea diferenţă, care scapă în mod necesar ştiinţei. Inconştientul este un mare mister; e adevărul lui Dumnezeu, şi — el, *id*-ul — e la fel de insondabil precum era Dumnezeu. Freud a acceptat inconştientul, apoi a încercat să-l facă perfect clar prin mijlocirea ştiinţei. Dar *id*-ul produce ştiinţa. El poate produce multe ştiinţe. Procedeul lui Freud e ca şi cum ai încerca să stabileşti esenţa sau natura lui Dumnezeu pornind de la ceea ce a creat El. Dumnezeu

ar fi putut crea o infinitate de lumi. Dacă s-ar fi limitat la a noastră, n-ar fi fost creativ sau liber.

Înțelegerea tuturor acestor lucruri e necesară dacă vrem să înțelegem creativitatea. *Id*-ul este sursa; este ambiguu și insondabil, și produce interpretări ale lumii. Însă naturaliștii, în rândul cărora voia să fie considerat Freud, nu iau nimic din toate astea în serios. Biologii nu pot nici măcar să precizeze locul conștiinței în interiorul științei lor, ca să nu mai vorbim de inconștient. Astfel, psihologi ca Freud se află la jumătatea drumului dintre știință, care nu admite existența fenomenului pe care dorește să-l explice, și inconștient, care e în afara jurisdicției științei. Este o alegere, după cum insistă convingător Nietzsche, între știință și psihologie. Prin chiar acest fapt, psihologia este învingătorul, de vreme ce știința este produsul *psyche*-ului. Oamenii de știință înșiși sunt treptat afectați de această alegere. Poate că știința este doar un produs al culturii noastre, care, așa cum știm, nu e cu nimic mai bună decât oricare alta. Este știința adevărată? Putem constata o oarecare decădere pe la marginile bunei sale conștiințe, odinioară atât de robustă. Cărți precum *Structura revoluțiilor științifice* a lui Thomas Kuhn sunt simptome populare ale acestei condiții.

Aici își face apariția ceea ce numesc eu sinele fără sfârșit sau insondabil, ultima versiune a *sinelui*. *Id*, așa l-a numit Nietzsche. *Id*-ul maimuțărește eu-l atunci când un om spune „Mi s-a întâmplat". Conștiința suverană așteaptă ceva de jos care-și trimite hrana pentru gândire. Diferența dintre această versiune și celelalte este că ele începeau dintr-o experiență comună, mai mult sau mai puțin imediat accesibilă, pe care toți oamenii o împărtășesc, care stabilește, fie și intersubiectiv, o umanitate comună care poate fi numită natură umană. Teama de moartea violentă și dorința de autoconservare confortabilă erau prima oprire pe calea care duce în jos. Oricine le știe, și ne putem recunoaște unul pe altul în ele. Următoarea oprire era sentimentul dulce al existenței, care nu mai era imediat accesibil omului civilizat, dar putea fi recuperat de acesta. Când ne aflăm sub vraja sa, ne putem spune cu certitudine „Asta sunt cu adevărat, pentru asta trăiesc",

cu convingerea că așa trebuie să stea lucrurile pentru toți ceilalți oameni. Acest fapt, combinat cu o compasiune vagă, generalizată, ne transformă într-o specie și ne poate călăuzi. La următoarea oprire se dovedește că nu există oprire, iar coborârea ne taie răsuflarea. Dacă totuși găsim ceva, e doar propria noastră ființă, ceea ce Nietzsche numește *fatum*-ul cuiva, un măgar încăpățânat și puternic care nu poate spune nimic despre sine decât că este. În cel mai bun caz, te găsești pe tine însuți, lucru incomunicabil și care îl izolează pe fiecare de toți ceilalți, în loc să-i unească. Doar indivizii excepționali își află propriul punct de oprire, din care pot mișca lumea. Ei sunt, literalmente, profunzi.

Deși valorile, orizonturile, tablele binelui și răului care-și au originea în sine nu pot fi considerate adevărate sau false, nu pot fi derivate din sentimentul comun al umanității sau justificate de standardele universale ale rațiunii, ele nu sunt egale, spre deosebire de ceea ce cred susținătorii vulgari ai teoriei valorii. Nietzsche și toate persoanele serioase care, într-un fel sau altul, au acceptat această perspectivă a sa afirmau că inegalitatea dintre oameni este demonstrată de faptul că nu există o experiență comună accesibilă în principiu tuturor. Distincții ca autentic/inautentic, profund/superficial, creator/creat înlocuiesc tandemul adevărat/fals. Valoarea individuală a unui om devine Steaua Polară pentru mulți alții a căror proprie experiență nu-i poate călăuzi. Omul cel mai neasemuit este creatorul, iar toți ceilalți oameni au nevoie de el și-l urmează.

Valorile autentice sunt acelea prin care o viață poate fi trăită, care pot forma un popor capabil să producă mari fapte și gânduri. Moise, Isus, Homer, Buddha: aceștia sunt creatorii, oamenii care au format orizonturile, întemeietorii culturii iudaice, creștine, grecești și indiene. Nu adevărul gândirii lor e cel care-i deosebește, ci capacitatea ei de a genera cultură. O valoare nu e valoare decât dacă păstrează și sporește viața. Cvasitotalitatea valorilor omului constă în cópii la indigo mai mult sau mai puțin palide ale valorilor creatorului inițial. Egalitarismul înseamnă conformism, deoarece conferă putere celui steril, care poate utiliza doar vechile valori, valorile gata făcute de alți oameni,

care nu sunt vii şi cărora promotorii lor nu le sunt *devotaţi*. Egalitarismul e întemeiat pe raţiune, care neagă creativitatea. Totul, la Nietzsche, este un atac la adresa egalitarismului raţional şi arată ce pălăvrăgeală e discuţia obişnuită despre valori din ultima vreme — şi cât de uimitoare este respectabilitatea lui Nietzsche în rândul Stângii.

De vreme ce valorile nu sunt raţionale şi nici întemeiate în naturile celor care le sunt supuşi, ele trebuie impuse. Ele trebuie să învingă valorile opuse. Persuasiunea raţională nu-i poate face să creadă, aşa că lupta e necesară. Producerea valorilor şi credinţa în ele sunt acte ale voinţei. Lipsa de voinţă, nu lipsa de înţelegere, devine defectul crucial. *Angajamentul* reprezintă *virtutea* morală pentru că indică seriozitatea agentului. Angajamentul este echivalentul credinţei atunci când Dumnezeul viu a fost înlocuit de valorile autogenerate. Este pariul pascalian, dar nu cu privire la existenţa lui Dumnezeu, ci la capacitatea cuiva de a crede în sine şi în ţelurile pe care şi le-a fixat. Angajamentul preţuieşte valorile şi le conferă valoare. Nu dragostea de adevăr, ci *onestitatea intelectuală* caracterizează starea de spirit adecvată. De vreme ce nu există adevăr în valori, iar adevărul despre viaţă nu e atrăgător, marca *sinelui autentic* constă în consultarea propriului oracol, înfruntând totodată ce eşti şi ce trăieşti. *Deciziile*, nu deliberările, sunt cele care pun în mişcare faptele. Nu poţi şti sau planifica viitorul. Trebuie s-o doreşti. Nu există un program. Marele revoluţionar trebuie să distrugă trecutul şi să deschidă viitorul pentru liberul joc al creativităţii. Politica e revoluţionară; dar, spre deosebire de Glorioasa Revoluţie, Revoluţia Americană, Revoluţia Franceză sau Revoluţia Rusă, noile revoluţii ar trebui să fie neprogramatice. Ele trebuie făcute de oameni oneşti din punct de vedere intelectual, angajaţi, încăpăţânaţi, creativi. Nietzsche nu era un fascist; dar proiectul său a inspirat retorica fascistă, care avea în vedere revitalizarea vechilor culturi sau fondarea unora noi, spre deosebire de cosmopolitismul raţional, fără rădăcini, al revoluţiilor Stângii.

Nietzsche era un relativist cultural şi a înţeles ce înseamnă asta — război, o mare cruzime mai degrabă decât o mare

compasiune. Războiul este fenomenul fundamental asupra căruia poate fi uneori impusă pacea, dar întotdeauna foarte precar. Democrațiile liberale nu poartă războaie unele cu altele fiindcă văd aceeași natură umană și aceleași drepturi aplicabile pretutindeni și fiecăruia. Culturile poartă războaie unele cu altele. Ele trebuie să facă asta pentru că valorile nu pot fi afirmate sau susținute decât prin învingerea altora, iar nu polemizând cu ele. Culturile au *percepții* diferite, care determină ce e lumea. Ele nu pot ajunge la o înțelegere. Nu există o comunicare cu privire la lucrurile cele mai înalte. (Comunicarea este substitutul pentru înțelegere atunci când nu există o lume comună pe care oamenii s-o împărtășească, la care să se refere atunci când se înțeleg greșit unii pe alții. Din izolarea sistemelor închise ale sinelui și culturii există încercări de „a intra în contact" și „eșecuri de comunicare". Felul în care indivizii și culturile se pot „raporta" unii la alții rămâne în întregime o afacere misterioasă.) Cultura înseamnă un război împotriva haosului *și* un război împotriva altor culturi. Însăși ideea de cultură poartă cu sine o valoare; omul are nevoie de cultură și trebuie să facă tot ce e necesar spre a crea și menține culturile. Nu există un loc în care să se poziționeze omul teoretic. Pentru a trăi, pentru a avea o substanță interioară, un om trebuie să aibă valori, trebuie să fie angajat, *engagé*. Prin urmare, un relativist cultural trebuie să se preocupe de cultură mai mult decât de adevăr și să lupte pentru cultură știind că nu e adevărată.

E ceva imposibil, iar Nietzsche a luptat cu această problemă de-a lungul întregii sale cariere, poate fără un deznodământ satisfăcător. Dar știa că perspectiva științifică e mortală pentru cultură, și că relativistul politic sau moral-cultural de tip obișnuit e sortit să nu aibă nici un fel de cultură. Relativismul cultural, spre deosebire de relativismul simplu, propovăduiește nevoia de a crede, subminând totodată acea credință.

Nietzsche pare să fi preluat ideea de cultură de la predecesorii săi filozofici fără prea mare ezitare. Cultura este, din punctul său de vedere, singurul cadru în interiorul căruia se poate da seama de ceea ce e specific uman în om. Omul e pură devenire, spre

deosebire de orice altă ființă din natură; și abia în cultură devine el ceva care transcende natura și nu are nici un alt mod de existență și nici un sprijin decât o anumită cultură. Existența plantelor și a celorlalte animale este cuprinsă în potențialitățile lor; dar acest lucru nu e valabil și pentru om, așa cum e indicat în numeroasele flori culturale, în esență neasemănătoare, produse din aceeași sămânță, omul. Contribuția lui Nietzsche era să traseze cu perfectă intransigență consecințele acelei idei și să încerce să trăiască împreună cu ele. Dacă există multe culturi, nesolicitate de o cultură perfectă sau completă în care omul e om, pur și simplu — fără un prefix cum ar fi grec, chinez, creștin, buddhist (cu alte cuvinte, dacă *Republica* lui Platon, care schițează cel mai bun regim, e doar un mit, o lucrare a imaginației platoniciene), atunci însuși cuvântul „om" este un paradox. Există tot atâtea tipuri de om câte culturi există, fără nici o perspectivă din care să se poată vorbi despre om la singular. Acest lucru e valabil nu doar în ce privește obiceiurile, tradițiile, ritualurile, modele sale, ci, mai presus de toate, în ce privește spiritul său. Trebuie să existe tot atâtea tipuri de spirit câte culturi există. Dacă spiritul însuși nu este inclus printre lucrurile referitoare la culturi, observațiile despre relativismul cultural sunt triviale și au fost dintotdeauna acceptate. Toată lumea agreează relativismul cultural, dar nu-l aplică la ceea ce o interesează. Fizicianul vrea să-și salveze atomii; istoricul, evenimentele; moralistul, valorile. Dar sunt cu toții la fel de relativi. Dacă există vreo scăpare pentru vreun adevăr din flux, atunci nu există în principiu vreun motiv pentru care numeroase adevăruri să nu fie dincolo de el; iar apoi fluxul, devenirea, schimbarea sau orice altceva nu e fundamental, ci mai degrabă principiul imuabil al științei și filozofiei.

E meritul lui Nietzsche de a fi fost conștient că a filozofa e o chestiune cu totul problematică în sistemul cultural, istorist. El a recunoscut cumplitele riscuri intelectuale și morale implicate. În centrul fiecărei reflecții se afla întrebarea: „Cum e posibil să fac ceea ce fac?" A încercat să aplice la propria sa gândire învățăturile relativismului cultural. E un lucru pe care nu-l

face practic nimeni. De pildă, Freud afirmă că oamenii sunt motivați de dorința de sex și putere, dar nu a aplicat acele motive pentru a-și exprima propria știință sau propria activitate științifică. Dar dacă poate fi un adevărat om de știință, dacă e, așadar, motivat de dragostea de adevăr, la fel pot fi și alții, iar descrierea motivațiilor lor făcută de el e astfel cumplit de eronată. Or, dacă el este motivat de sex sau putere, nu e un om de știință, iar știința lui nu e decât un mijloc printre multe altele posibile pentru a atinge acele țeluri. Această contradicție străbate toate științele sociale și naturale. Ele oferă o prezentare a lucrurilor care nu poate explica deloc comportamentul practicanților lor. Economistul profund etic care vorbește doar despre câștig, politologul legat de spiritul public care nu vede decât interesul de grup, fizicianul care semnează petiții în favoarea libertății în vreme ce nu recunoaște decât lipsa de libertate — legea matematică guvernând materia pusă în mișcare — în univers sunt simptomatici în ce privește dificultatea de a oferi o explicație evidentă pentru știință și un fundament pentru viața teoretică, care a urmărit viața spiritului de la începuturile modernității, dar a devenit deosebit de acută odată cu relativismul cultural. Nietzsche, ca răspuns la această dificultate, a făcut anume experimente periculoase cu propria sa filozofie, tratându-i sursa ca dorință de putere în loc de dorință de adevăr.

Noul început al lui Nietzsche în filozofie pornește de la observația că un sentiment împărtășit al *sacrului* este calea cea mai sigură de a recunoaște o cultură și cheia înțelegerii ei și a tuturor fațetelor sale. Hegel a făcut limpede acest lucru în filozofia istoriei și a găsit aceeași înțelegere în studiile lui Herodot despre diverse popoare, fie că e vorba de greci sau de barbari. Lucrurile în fața cărora se înclină un popor ne spun multe despre ce este el. Dar Hegel a făcut o greșeală; considera că poate să existe un Dumnezeu deplin rațional, care concilia cerințele culturii cu cele ale științei. Totuși, a văzut cumva că realitatea era alta atunci când afirma că bufnița Minervei zboară în amurg, înțelegând prin asta că abia atunci când o cultură e terminată poate fi înțeleasă. Momentul de înțelegere a Occidentului de

către Hegel a coincis cu sfârşitul ei. Occidentul fusese demitizat şi-şi pierduse puterea inspiratoare şi perspectiva asupra viitorului. Prin urmare, este evident că miturile sunt cele care animă o cultură, iar cei care fac mituri sunt creatorii culturilor şi ai omului. Ei le sunt superiori filozofilor, care doar studiază şi analizează ceea ce fac poeţii. Hegel admite că poezia şi-a pierdut puterea profetică, dar se consolează cu convingerea că filozofia va fi de ajuns.

Artiştii pe care Nietzsche îi vedea în jurul său, cei mai înzestraţi, reprezentau o dovadă a acestei pierderi. Ei erau ceea ce el numea „decadenţi", nu fiindcă le-ar fi lipsit talentul sau fiindcă arta lor nu ar fi fost impresionantă, ci fiindcă operele lor erau lamentări ale importanţei artistice, caracterizări ale unei lumi urâte pe care poeţii socotesc că n-o pot influenţa. Imediat după Revoluţia Franceză s-a înregistrat o uluitoare efervescenţă artistică, iar poeţii au crezut că pot fi din nou legislatorii omenirii. Vocaţia oferită artiştilor în noua filozofie a culturii i-a încurajat, şi s-a născut o nouă epocă clasică. Idealismul şi romantismul au părut să creeze un loc pentru sublim în ordinea lucrurilor. Dar într-o generaţie sau două entuziasmul a scăzut considerabil, iar artiştii au început să reprezinte viziunile romantice ca pe o farsă lipsită de orice temei. Oameni ca Baudelaire şi Flaubert s-au îndepărtat de public şi au făcut ca moralismul şi entuziasmul romantic al predecesorilor lor imediaţi să pară prostesc. Adulterele lipsite de dragoste, păcatele nepedepsite sau ispăşirea au devenit temele mai autentice ale artei. Lumea fusese dezvrăjită. Baudelaire l-a prezentat pe omul păcătos ca în viziunea creştină, dar fără speranţa în mântuirea lui Dumnezeu, străpungând frauda pioasă, cititorul ipocrit (*hypocrite lecteur*). Iar Flaubert s-a cufundat într-o ură veninoasă faţă de burghezie, care învinsese. Cultura era doar hrană pentru vanitatea sa. Marile dualisme se prăbuşiseră; iar arta, creativitatea şi libertatea fuseseră înghiţite de determinism şi meschinul interes privat. În cea mai mare creaţie a sa, domnul Homais, farmacistul, Flaubert a înglobat tot ce era şi poate fi modernitatea. Homais reprezintă spiritul ştiinţei, progresului, liberalismului,

anticlericalismului. El trăiește atent, supraveghindu-și mereu sănătatea. Educația lui cuprinde tot ce s-a gândit și spus mai bun. Știe tot ce s-a întâmplat vreodată. Știe că creștinismul a ajutat la eliberarea sclavilor, dar că a supraviețuit utilității sale istorice. Istoria a existat ca să-l producă pe el, omul fără prejudecăți. Se simte în largul lui în orice privință, și nimic nu-l depășește. E jurnalist, diseminând cunoașterea pentru a lumina masele. Compasiunea este tema sa morală. Și toate astea nu sunt decât o meschină dragoste de sine (*amour propre*). Societatea există spre a-i conferi onoare și stimă de sine. Cultura e a lui. Nu există eroi demni de a fi zugrăviți, nici un public pe care să-l inspire. Cu toții sunt, într-un fel sau altul, implicați. Emma Bovary este termenul de comparație al lui Homais. Ea nu poate decât să viseze la o lume și la oameni care nu există și nu pot exista. În lumea sumbră ea nu e decât o nebună. Asemenea artistului modern, ea nu e decât năzuință pură, fără un țel posibil. Singurul ei triumf și singurul ei act liber este sinuciderea.

Nietzsche îi găsește revelatori pe acești decadenți, pesimiști și protonihiliști, ca și pe cei capabili să simuleze mari fapte și pasiuni, care sunt reversul medaliei, îndeosebi Wagner. Nutrește dispreț față de primii, nu fiindcă le-ar lipsi onestitatea sau deoarece caracterizarea pe care o fac ei lumii din jurul lor este inexactă, ci fiindcă știu că odinioară existau zei și eroi și că aceștia erau produsele imaginației poetice — ceea ce înseamnă că imaginația poetică îi poate plăsmui din nou —, dar nu au curajul sau hotărârea de a crea ei înșiși. Prin urmare, sunt lipsiți de speranță. Doar ei mai pot năzui; dar cred în secret în Dumnezeul creștin sau, cel puțin, în *viziunea despre lume* creștină, și nu pot crede în ce e cu adevărat nou. Se tem să ridice pânzele pe mări furtunoase, neexplorate. Numai Dostoevski are o vitalitate a sufletului, o pavăză împotriva decăderii. Inconștientul său, filtrat printr-o conștiință creștină, se exprimă în dorințe interzise, crime, acte de autoînjosire, sentimentalism sau brutalitate; el e însă viu, luptă și dovedește sănătatea statornică a animalului, și toate astea clocotesc subteran.

Artistul este fenomenul cel mai interesant, fiindcă reprezintă creativitatea, definiția omului. Inconștientul său este plin de monștri și vise. El oferă imagini conștiinței, care le ia ca atare și ca „lume", și le *raționalizează*. Raționalitatea nu e decât activitatea prin care se oferă motive bune pentru ceea ce nu are nici un motiv sau e nerezonabil. Facem ceea ce facem în virtutea destinului care e individualitatea noastră, dar trebuie să explicăm și să comunicăm. Aceasta din urmă e funcția conștiinței; și când a fost înzestrată cu o bogată rezervă de către inconștient, activitatea sa e fructuoasă, iar iluzia suficienței sale e chiar salutară. Dar când și-a tocat și rumegat moștenirea, așa cum face acum fizica matematică, nu mai există suficiente plante hrănitoare rămase întregi. Conștiința are acum nevoie să fie din nou aprovizionată.

Astfel, Nietzsche a deschis marele teren explorat de artiștii, psihologii și antropologii moderni, căutând o înviorare a culturii noastre epuizate în adâncurile celui mai negru inconștient sau ale celei mai negre Africi. Nu tot ce a afirmat Nietzsche e plauzibil, dar farmecul său e incontestabil. A mers până la capăt, alături de Rousseau, și dincolo de el. Latura modernității mai puțin interesantă pentru americani, care caută mai puțin soluții politice cât înțelegerea și satisfacerea omului în desăvârșirea sau deplinătatea sa, își găsește expresia sa cea mai profundă la Nietzsche, care reprezintă punctul culminant al celei de-a doua stări de natură. Mai presus de orice, era un prieten al artiștilor, primii care l-au recunoscut atunci când avea o reputație proastă printre universitari; și, neîndoielnic, în rândul lor influența sa a fost cea mai fertilă. E suficient să ne gândim la Rilke, Yeats, Proust și Joyce. Cel mai mare tribut filozofic care i s-a adus a fost cartea lui Heidegger, *Nietzsche*, din care partea cea mai importantă e intitulată „Voința de putere ca artă".

Nietzsche a restituit ceva asemănător sufletului felului în care-l înțelegem pe om, oferind un supliment ecranului plat, uscat, al conștiinței, care, cu intelectul pur, privește restul omului ca pe ceva străin, un mănunchi de afecte ale materiei, ca orice alt obiect din fizică, chimie și biologie. Inconștientul înlocuieș-

te toate lucrurile iraționale — mai presus de orice, nebunia divină și erosul — care erau o parte a vechiului suflet și-și pierduseră semnificația în modernitate. El oferă o legătură între conștiință și natură ca întreg, restaurând astfel unitatea omului. Nietzsche a făcut din nou posibilă psihologia, ca studiul cel mai important; și toate lucrurile demne de interes din psihologia ultimului secol — nu doar psihanaliza, ci și *Gestalt*-ul, fenomenologia și existențialismul — au avut loc în interiorul continentului spiritual pe care l-a descoperit. Dar diferența dintre sine și suflet rămâne mare din pricina schimbării din statutul rațiunii. La Nietzsche, reconstituirea omului a pretins sacrificarea rațiunii, pe care Epoca Luminilor, oricare i-ar fi fost neajunsurile, a menținut-o în centru. În pofida fascinației exercitate de Nietzsche și a tot ce spune el spre a-l încuraja pe iubitorul sufletului, e mai departe de Platon, în această privință crucială, decât erau Descartes sau Locke.

Psihologia lui Nietzsche se referă la impulsul către Dumnezeu, fiindcă în acel impuls sinele se învește și-și etalează toate puterile; iar influența sa a determinat un nou avânt al interesului religios, dacă nu al religiei, în lumea intelectuală. Dumnezeu este un mit, ne-a învățat Nietzsche. Miturile sunt făcute de poeți. Este tocmai ceea ce ne spune Platon în *Republica*, iar pentru el este echivalentul unei declarații de război între filozofie și poezie. Scopul filozofiei este să pună adevărul în locul mitului (care prin însăși definiția sa este falsitate, un fapt prea adesea uitat în fascinația noastră postnietzscheană față de mit). De vreme ce miturile sunt primele și le dau oamenilor primele impresii/opinii, filozofia înseamnă o distrugere critică a mitului în favoarea adevărului de dragul libertății și al traiului liber. Socrate, așa cum este el înfățișat de dialogurile platoniciene, punând sub semnul întrebării și combătând prejudecățile, este modelul vieții filozofice; iar faptul că-și află moartea în mâinile concetățenilor săi pentru a nu fi crezut în miturile lor rezumă riscurile filozofiei. Nietzsche a tras tocmai concluzia opusă din aceleași fapte despre mit. Nu există natură și nici o asemenea libertate. Filozoful trebuie să

facă exact contrariul a ceea ce a făcut Socrate. Astfel că Nietzsche e cel dintâi filozof care l-a atacat vreodată pe Socrate, din cauză că viața lui Socrate nu e o viață model, ci una coruptă și monstruoasă, lipsită în toate privințele de noblețe. Viața tragică, pe care Socrate o elimina, este viața serioasă. Noul filozof este aliatul poeților și salvatorul lor, ori filozofia este ea însăși cel mai înalt tip de poezie. Filozofia de stil vechi *demitologizează* și *demistifică*. Nu are un sentiment al sacrului; iar prin *dezvrăjirea* lumii și *dezrădăcinarea* omului conduce la un gol. Revelația că filozofia găsește nimicul la capătul căutării sale îi arată noului filozof că fabricarea mitului trebuie să fie preocuparea sa centrală spre a face o lume.

Transfuzia acestei interpretări a experienței sociale și politice prin mistagogie religioasă sau postulare a valorii în sistemul sangvin american a fost în bună măsură efectuată de limbajul lui Max Weber. Succesul său aici este — sunt tentat să spun — miraculos. Un bun exemplu este invenția sa, Etica Protestantă. I-am citit cartea cu același nume în cadrul primului meu curs de științe sociale de la University of Chicago, când am fost inițiat în misterele moderne. Acest curs era o trecere în revistă a „clasicilor" din științele sociale, printre care se număra și Marx — nu doar *Manifestul Partidului Comunist*, ci și fragmente întregi din *Capitalul*. Desigur, nici Locke, nici Smith, purtătorii oficiali de cuvânt ai „capitalismului", care ar putea fi considerați la fel de bine întemeietorii săi, nu se aflau pe listă, pentru că ne ocupam de gânditori pe care un specialist contemporan în științele sociale îi putea lua în serios. Marx explica emergența capitalismului ca pe o necesitate istorică, pe care nu o controlează nimeni, rezultatul conflictului de clasă asupra relațiilor de proprietate materială. Pentru el, protestantismul era doar o ideologie care reflecta controlul capitalist asupra mijloacelor de producție. Nu am văzut — și nu sunt sigur că profesorii mei au văzut — că, dacă Weber avea dreptate, Marx — sistemul său economic și revoluția sa, pe scurt, marxismul și tipurile de simpatii morale pe care le generează inevitabil — era terminat. Weber și-a propus să demonstreze că nu există

o asemenea necesitate materială, că „viziunile despre lume" ale oamenilor sau „valorile" lor le determină istoria, spiritul constrângând materia mai degrabă decât invers. Aceasta are efectul de a restaura ideea mai veche potrivit căreia indivizii înseamnă ceva, există libertate umană și nevoia de conducere. Weber spunea că decisivă în dezvoltarea capitalismului a fost *charisma* lui Calvin și viziunea care-i era asociată, rutinizată de continuatorii săi. Dar cât de diferit e liderul charismatic al lui Weber de omul de stat rațional la care se referă Locke, Montesquieu, Smith și *The Federalist*! Ei se străduiesc pentru a atinge țeluri percepute de rațiune și întemeiate evident în natură. Nu li se pretind valori sau viziuni creative pentru a vedea ceea ce toți oamenii raționali ar trebui să vadă — că e nevoie de o muncă îndârjită pentru a avea o libertate sobră, sigură și prosperă. Se poate spune că Marx este mai aproape de nucleul credinței lor în această privință; deși oamenii, în concepția sa, se află sub influența procesului istoric, acest proces însuși este rațional și are drept scop libertatea rațională a omului. Omul rămâne, cumva, animalul rațional.

Weber, pe de altă parte, neagă raționalitatea „valorilor" afirmate de calviniști; ele sunt „decizii", nu „deliberări", impuse unei lumi haotice de personalități puternice, „concepții despre lume" sau „interpretări ale lumii" fără alt fundament decât eurile protestanților. Acele „valori" au făcut lumea ceea ce este ea pentru protestanți. Ele reprezintă mai întâi acte ale voinței și constituie deopotrivă sinele și lumea. Asemenea acte trebuie să fie nerationale; ele nu se bazează pe nimic. Într-un univers haotic, rațiunea este nerațională pentru că autocontradicția este inevitabilă. Profetul devine pur și simplu modelul omului de stat — cu consecințe foarte radicale. Era un lucru nou în științele sociale americane și ar fi trebuit să clarifice — deși nu a făcut-o — că un nou tip de cauzalitate — cu totul diferită de aceea cunoscută științelor naturale — intrase în scenă.

În ciuda tuturor, limbajul weberian și interpretarea lumii pe care o aduce cu sine s-au răspândit fulgerător. Am citit despre etica protestantă japoneză, etica protestantă evreiască. Absurditatea

evidentă a unor asemenea locuțiuni pare să-i fi frapat pe unii, așa că acum „etica muncii" înlocuiește treptat „etica protestantă", dar e doar o ajustare și abia maschează punctul de vedere care rămâne la temelia ei. Cei interesați de piața liberă nu par să recunoască, atunci când folosesc acest limbaj, că admit faptul că sistemul lor „rațional" are nevoie de un supliment moral spre a funcționa, și că această moralitate nu este ea însăși rațională — sau cel puțin alegerea ei nu e rațională, în sensul în care înțeleg ei rațiunea. Amânarea răsplății poate avea sens pentru sistem ca întreg, dar este oare indiscutabil bună pentru individ? Oare creșterea avuției este neîndoielnic superioară sărăciei pentru un creștin? Dacă etica muncii este doar o opțiune printre multe altele la fel de valide, atunci sistemul pieței libere însuși nu e nici el decât o opțiune printre multe altele. Astfel, partizanii pieței libere n-ar trebui să fie uimiți când văd că lucrurile asupra cărora se cădea în trecut de acord nu mai trezesc unanimitatea. Trebuie să te întorci la Locke și Adam Smith în mod serios, nu doar pentru un set de citate, ca să găsești *argumente* pentru o bază morală rațională a societății liberale. Ei nu mai fac aceasta; și pentru că și-au pierdut obiceiul de a citi cărți serioase de filozofie sau de a le socoti esențiale, probabil că nici n-ar putea să o facă. Când învățătura liberală — sau utilitaristă, cum a ajuns să fie numită — a devenit dominantă, ca în majoritatea cazurilor victorioase, argumentele bune au devenit mai puțin necesare; iar argumentele bune originare, care erau dificile, au fost înlocuite de simplificări plauzibile — sau de nimic. Istoria gândirii liberale de la Locke și Smith a fost una de declin aproape neîntrerupt în substanța filozofică. Când gândirea liberală economică sau stilul de viață economic au fost evident amenințate, susținătorii lor, pentru a le apăra, au luat tot ce le-a venit la mână. Se pare că o religie trebuie inventată pentru simplul scop de a apăra capitalismul, în vreme ce filozofii anteriori asociați cu el considerau că religia trebuie să fie cel puțin slăbită pentru a-l întemeia. Iar religia, departe de a ține în frâu înclinațiile capitalismului, cum credea Tocqueville că ar trebui să facă, e menită acum să le încurajeze.

E de la sine înțeles că Weber nu și-a pus nici o clipă problema dacă într-adevăr Calvin a avut o revelație de la Dumnezeu — ceea ce, firește, ar schimba aspectul lucrurilor. Ateismul lui Weber era dogmatic, dar el nu era interesat să demonstreze că acest Calvin ar fi fost un șarlatan sau un nebun. A preferat în schimb să creadă în autenticitatea lui Calvin sau a altor asemenea figuri fondatoare ca reprezentând tipuri psihologice de vârf care pot trăi și acționa în lume, care știu să-și asume *responsabilitatea*, care au o siguranță interioară sau un angajament interior. Experiența religioasă e lucrul, nu Dumnezeu. Vechea ceartă dintre rațiune și revelație e o chestiune indiferentă, fiindcă ambele părți greșeau, aveau o înțelegere incorectă a lor înșele. Cu toate acestea, revelația ne învață ce este omul și de ce are el nevoie. Oamenii precum Calvin sunt producători de valoare și, prin urmare, modele de acțiune în istorie. Nu putem crede în temeiul (Dumnezeu) experienței lor, dar acea experiență este critică. Nu ne interesează să înțelegem cum s-au perceput pe ei înșiși, ci să căutăm în *sine* misteriosul substitut al temeiului lor. Nu putem — și nu vrem — să avem iluziile lor speciale; dar dorim valorile și angajamentele. Rezultatul acestei religiozități ateiste constă în misterioasele reflecții și în limbajul lui Weber și al multor altora (să ne gândim la Sartre) despre credință și acțiune, care culminează în ceva foarte diferit de ceea ce fie liderii religioși, fie oamenii de stat raționali au spus sau au făcut vreodată. El reunește cele două tipuri de oameni, dar cu un accent mai mare pus pe cel dintâi, pe necesitatea credinței și a tot ce înseamnă ea. Aparatul intelectual care însoțește această analiză tinde să estompeze alternativele la ea, în special alternativele raționale.

Drept urmare, există o continuă înclinare a perspectivei istorice către explicațiile religioase. *Secularizarea* este minunatul mecanism prin care religia devine nonreligie. Marxismul este secularizarea creștinătății; la fel e democrația; la fel utopismul; la fel drepturile omului. Tot ce e legat de valorizare trebuie să vină din religie. Nu trebuie să investigăm altceva, fiindcă creștinătatea este condiția necesară și suficientă a istoriei noastre.

Aceasta face ca Hobbes sau Locke să nu poată fi luați cu adevărat drept cauze ale acelei istorii, pentru că știm că rațiunea superficială nu poate crea valori și că acești gânditori transmiteau inconștient valorile eticii protestante. Rațiunea transmite, rutinizează, normalizează; nu creează. Prin urmare, Weber nu acordă atenția cuvenită laturii raționale a tradiției. Pretențiile filozofiei sunt ignorate; pretențiile religiei sunt venerate. Ateismul dogmatic culminează în concluzia paradoxală că religia este singurul lucru care contează.

Din această „concepție despre lume" rezultă stridentul cuvânt religios „charismă", care a avut asemenea consecințe politice hotărâtoare când a devenit unul dintre cele mai exasperante cuvinte din America. La Chicago există o grupare a „Curățitorilor charismatici", și fiecare șef de bandă e numit „charismatic". Charisma nu e doar o descriere, în America, ci ceva bun care are de a face cu conducerea. Pare chiar să confere o îndreptățire extralegală de a conduce în virtutea a „ceva special" inerent liderului. Deși Weber se gândea la Moise și Buddha, sau la Napoleon, liderul bandei urmează în mod formal definiția dată de el charismei. Weber a încercat să facă un loc în politică pentru lucrurile pe care le exclude legalismul politic și care pretind că au dreptul să se bucure de atenție, deși nu sunt întemeiate pe rațiune sau consimțământ — singurele care te îndreptățesc să conduci în democrația liberală. Așadar, nu e de mirare că toate apetiturile demagogice frustrate de sistemul nostru constituțional ar trebui să înțeleagă un cuvânt care pare să le legitimeze și să le flateze. Mai mult, individualismul democratic nu oferă în mod oficial prea mult loc liderilor într-un regim în care se presupune că fiecare e propriul său stăpân. Charisma îi justifică pe lideri, și-i scuză pe susținători. Însuși acest termen dă o turnură pozitivă calităților și activităților demagogice socotite negative în tradiția noastră constituțională. Iar caracterul său vag îl transformă într-un instrument pentru escroci și oameni din publicitate adepți ai manipulării imaginilor.

Charisma, așa cum Weber știa prea bine, e un har de la Dumnezeu, care conferă calități de conducător cu sprijinul lui Dum-

nezeu. În conformitate cu analiza sa din *Etica protestantă*, el tratează postularea valorii sinelui ca pe adevărul uman al harului dat de Dumnezeu. Relatarea pe care o face pare să fie doar descriptivă, dar devine prescriptivă. În pasaje profund influențate de Nietzsche, el analizează statul ca pe o relație de dominație a omului de către om, fondată pe violența legitimă — cu alte cuvinte, violența care e *considerată* legitimă. Oamenii acceptă în sinea lor să fie dominați dacă au anumite credințe. Nu există un mai mare temei al legitimității decât justificarea interioară pe care și-o găsesc dominații spre a accepta violența celor care-i domină. Aceste justificări sunt, potrivit lui Weber, de trei tipuri: tradițional, rațional și charismatic. Unii oameni cedează pentru că așa a fost întotdeauna; alții consimt să se supună slujitorilor civili competenți care urmează reguli stabilite în mod rațional; în sfârșit, alții sunt încântați de extraordinarul har al câte unui individ. Dintre cele trei, legitimitatea charismatică este cea mai importantă. Indiferent ce cred conservatorii, tradițiile au avut un început care nu era tradițional. Ele au avut un fondator care nu era conservator sau tradiționalist. Valorile fundamentale care influențau acea tradiție erau creația lui. Tradiția este subzistența permanentă a momentului magic când o mână de norocoși puteau trăi pe culmile inspirației, cu creatorul lor. Tradiția adaptează acea inspirație la motivele banale, universale ale omului, precum lăcomia și vanitatea; ea rutinizează charisma. Ea este ceea ce este din cauza acelui impuls original. Astfel, charisma este deopotrivă condiția legitimităților charismatice și tradiționale. Ea este și forma splendidă a legitimității. Raționalul nu este influențat de charismă, iar slujbașii civili — birocrații — sunt prin urmare incapabili să ia decizii reale sau să-și asume vreo responsabilitate. Ei nu pot, cum am spune noi, să determine liniile ample ale politicii sau, mai clasic spus, să stabilească scopurile. Mai multă competență nu servește decât scopurile gata stabilite, decizând în funcție de regulile stabilite. Ea trebuie cel puțin suplimentată de conducerea charismatică, pentru a fi îndreptată în direcția bună, dacă se poate vorbi de o direcție. Astfel, din nou, charisma se

află în vârf. Crearea valorii, activitatea care scrie tabla legilor prin care un popor e constituit şi trăieşte, este, aşa cum ne spune Nietzsche, esenţa existenţei.

Oricare ar fi meritul analizei şi categoriilor lui Weber, ele au devenit scrieri sfinte pentru grupuri întregi de intelectuali. Ele erau, aşa cum a recunoscut Weber, nu doar un exerciţiu academic. Exprimau felul în care vedea el criza secolului XX. Este un caz în care faptele pretinse vorbeau şi despre valori. Regimurile bazate pe tradiţie îşi epuizaseră impulsul şi se aflau pe cale de dispariţie. Cele bazate pe raţionalitate deveneau pur şi simplu administrarea „ultimului om", intolerabilul pol negativ. Imperativă, aşadar, era o tentativă oarecare de conducere charismatică pentru a revitaliza politica Occidentului. Întreaga întreprindere se baza pe certitudinea că Nietzsche avea dreptate că ultimul om este şi omul cel mai rău, sau, în general, că critica făcută de el raţiunii era corectă.

Problema în cazul politicii charismatice este că e aproape imposibil de definit. Poate că există exemple ale ei în trecut, dar ele sunt inimitabile. Dacă politica e ca stilurile din artă (un gând preluat din inventarea de către Weber a termenului „stil de viaţă"), nimic nu poate fi prescris dinainte. Nu există principii fixe, nici un program de acţiune. Tot ce se poate spune e „Fii tu însuţi!", „Fii original!", „Dă-i drumul!" sau ceva de genul ăsta. *Charisma* este o formulă pentru extremism şi lipsă de moderaţie. Mai mult, liderul trebuie să aibă adepţi, deci e cât se poate de tentat să-şi joace rolul aşa cum e definit de aceştia. Şi, în sfârşit, charisma autentică e foarte greu de judecat. Testele convingătoare de autenticitate a liderului charismatic, al cărui har vine de la Dumnezeu, erau reputate pentru dificultatea de a fi trecute. Liderul a cărui charismă emană din mult mai enigmaticul sine se dovedeşte imposibil de testat. Situaţia modernă, aşa cum este ea diagnosticată de Weber, pretinde remedii radicale, iar liderul charismatic reprezintă o asemenea reţetă.

Pe când Weber scria, deasupra orizontului se afla Hitler. Era un lider, *Führer*, care nu putea fi socotit, neîndoielnic, nici tra-

diţional, nici raţional-birocratic. Era parodia nebună, oribilă, a liderului charismatic — demagogul — sperat de Weber. Hitler a dovedit spre satisfacţia multora, dacă nu a tuturor, că ultimul om nu era cel mai rău dintre toţi; iar exemplul său ar fi trebuit să deturneze — deşi n-a făcut-o — imaginaţia politică de la experimentele în acea direcţie. Weber era un om bun, cu instincte politice decente, care n-ar fi simţit niciodată decât dezgust şi dispreţ faţă de Hitler. Tot ce dorea era o corecţie moderată a neajunsurilor din politica germană — asemănătoare celei aduse de de Gaulle politicii franceze. Dar când te aventurezi în vastele spaţii deschise de Nietzsche, e greu să fixezi limite. Măsura şi moderaţia sunt acolo adevăraţii străini. Weber a fost doar una dintre numeroasele persoane serioase afectate de Nietzsche şi care l-au popularizat fără să creadă în extremismul despre care Nietzsche însuşi afirma că rezultă din poziţionarea cuiva între bine şi rău. Viitorul cu final deschis conţine multe surprize, şi toţi aceşti continuatori ai lui Nietzsche au pregătit calea ajutând la aruncarea peste bord a binelui şi răului dimpreună cu raţiunea, fără o certitudine cu privire la alternative. Weber ne interesează în mod special, fiindcă a fost apostolul ales pentru americana ţară a făgăduinţei. Nu e surprinzătoare doar popularitatea limbajului extrem de încărcat pe care ni l-a lăsat moştenire, ci şi persistenţa, în rândul persoanelor presupus serioase, a modului său de a articula fenomenele politice. Hitler nu a antrenat o regândire a politicii aici sau în Europa. Dimpotrivă — în vreme ce luptam împotriva lui, gândirea care-l precedase în Europa a cucerit spaţiul american. Acea gândire, care l-a încurajat cel puţin parţial şi n-a făcut nimic ca să ne pregătească pentru a-l înţelege, rămâne dominantă.

În anii '30, unii social-democraţi germani au devenit conştienţi de faptul că Hitler, ca şi Stalin, pur şi simplu nu se potrivea termenilor analizei lui Weber, pe care-i folosiseră anterior; şi au început să folosească termeni precum „totalitar" pentru a-i descrie. Rămâne discutabil dacă acesta e un corectiv suficient la îngust conceputa ştiinţă politică a lui Weber. Dar termenul „charismatic" i se potrivea cu adevărat lui Hitler, dacă nu cumva

charismatic înseamnă neapărat ceva bun — o judecată de valoare favorabilă. Bănuiesc că aceia care l-au abandonat pe Weber în acest fel au procedat astfel fiindcă nu puteau recunoaşte cât de mult greşise, sau posibilitatea ca gândirea pe care o îmbrăţişaseră şi propagaseră ar fi putut ajuta la sprijinirea fascismului. Hannah Arendt a fost probabil un martor inconştient al sugestiei mele, în cartea ei *Eichmann in Jerusalem*, unde a folosit sintagma, de acum celebră, „banalitatea răului". Nu e greu de distins „rutinizarea charismei" sub acest deghizament superficial. Prin urmare, Hitler trebuie să fi fost charismatic. După Hitler, toată lumea a fugit înapoi sub pavăza protectoare a moralităţii, dar practic nimeni nu s-a apucat să mediteze serios la bine şi rău. Altminteri, preşedintele nostru, sau Papa, n-ar vorbi despre valori.

Acest întreg limbaj, aşa cum am încercat să arăt, implică faptul că religiosul este sursa a tot ceea ce e politic, social şi personal; şi încă mai transmite ceva similar. Dar nu a făcut nimic pentru a restabili religia — ceea ce ne pune în încurcătură. În virtutea categoriilor noastre, respingem raţionalismul, care este baza modului nostru de viaţă, fără a avea cu ce-l înlocui. Pe măsură ce esenţa religioasă s-a transformat într-un gaz rarefiat, putred, împrăştiat în întreaga noastră atmosferă, a devenit treptat respectabil să te referi la ea folosind minunatul termen *sacrul*. La începutul invaziei germane în Statele Unite, a existat în universităţi un soi de dispreţ ştiinţific faţă de lipsa de puritate a religiei. Ea ar putea fi studiat într-o manieră scolastică, drept parte a trecutului pe care reuşisem să-l învingem, dar un credincios era întru câtva ignorant sau bolnav. Se presupunea că noua ştiinţă socială urma să ia locul învăţăturilor poluate moral şi religios, aşa cum Galilei, Copernic, Newton şi alţii întemeiaseră, potrivit mitologiei populare, o ştiinţă naturală care a nimicit superstiţiile Epocii Întunecate. Spiritul Luminilor, sau marxist, era încă prezent; iar raportul religie contra ştiinţă era egal cu acela dintre prejudecată contra adevăr. Specialiştii în ştiinţe sociale n-au văzut, pur şi simplu, că noile lor unelte erau bazate pe o gândire care nu accepta dihotomiile ortodoxe, că gândito-

rii europeni nu numai că se aflau în căutarea a ceva asemănător actorilor religioşi pe scena politică, ci că noua gândire însăşi, sau sinele, avea cel puţin la fel de mult în comun cu perspectiva lui Pascal pe cât avea cu aceea a lui Descartes sau Locke. Sacrul — ca fenomen central al sinelui, irecognoscibil pentru conştiinţa ştiinţifică şi călcat în picioare de trecătorii ignoranţi care-şi pierduseră instinctul religios — a fost, de la instaurarea învăţăturii valorii, luat în serios de gânditorii din Germania. Asta fiindcă au înţeles ce înseamnă cu adevărat „valoarea". A fost nevoie de atenuarea tuturor convingerilor şi estomparea tuturor distincţiilor pentru ca sacrul să fie socotit inofensiv şi să ocupe aici locul care i se cuvine.

Desigur, aşa cum îl folosim, nu are mai multe în comun cu Dumnezeu decât are valoarea cu cele Zece Porunci, angajamentul cu credinţa, charisma cu Moise sau stilul de viaţă cu Ierusalimul ori Atena. Sacrul se dovedeşte a fi o necesitate, ca hrana sau sexul; într-o comunitate bine orânduită, trebuie să fie satisfăcut, ca oricare altă necesitate. În entuziasmul nostru liber-cugetător de început, tindeam să-l neglijăm. Puţin ritual nu strică; spaţiul sacru[5], alături de o oarecare doză de tradiţie, trebuie să fie întreţinut, aşa cum cu o generaţie în urmă cultura era considerată drept un supliment util. Disproporţia dintre ceea ce înseamnă cu adevărat aceste cuvinte şi ce înseamnă ele pentru noi este respingătoare. Suntem făcuţi să credem că avem totul. Vechiul nostru ateism percepea mai bine religia decât o face noul respect faţă de sacru. Ateii luau religia în serios şi recunoşteau că este o forţă reală, costă ceva şi presupune nişte alegeri dificile. Aceşti sociologi care vorbesc cu atâta uşurinţă despre sacru sunt ca un om care ţine prin casă un leu bătrân de circ, fără dinţi, ca să trăiască fiorii junglei.

---

[5] De remarcat felul în care spaţiul — înţeles ca apartamentul, atelierul, biroul cuiva — a devenit un cuvânt la modă.

Nietzscheanizarea Stângii sau viceversa

Am vorbit puțin despre Marx și m-am referit până acum la câțiva dintre termenii săi, deși întreaga lume este divizată în două părți, una care-și trasează filiația intelectuală de la Locke, iar alta de la Marx, cea de a doua fiind mult mai dispusă să-și recunoască înrudirea decât cea dintâi. Dar această relativă neglijare este inevitabilă atunci când începem cu sufletele tinerilor americani, fiindcă Marx nu li se adresează lor, iar așa-numiții profesori marxiști care încearcă să-i influențeze nu folosesc un limbaj marxist. Ca s-o spunem pe șleau, Marx a devenit plictisitor — și nu doar pentru tinerii americani. În unele locuri uitate de Dumnezeu, autodidacți înverșunați poate că mai sunt entuziasmați de retorica frazei „Muncitori din toate țările…", în vreme ce președinți din Lumea a Treia ai unor state cu partid unic își focalizează resentimentele invocând autoritatea lui Marx. Dar în centrele unde oamenii sunt informați și se fac ideologiile Marx a murit de mult. *Manifestul* pare naiv. *Capitalul* pur și simplu nu-și mai convinge cititorii că reprezintă adevărul despre economie sau despre inevitabilul viitor al omului, meritând astfel efortul de a fi digerat. Câteva eseuri strălucite rămân încă fermecătoare, dar nu sunt suficiente pentru a întemeia pe ele o concepție despre lume. Moartea intelectuală a eroului lor eponim nu a oprit o mare parte a Stângii de la a se autointitula marxistă, fiindcă îi reprezintă pe săraci în eterna lor luptă împotriva bogaților și cerința lor pentru mai multă egalitate decât oferă societățile liberale. Dar dincolo de asta Stânga se hrănește din altă parte. Nimic din Marx nu re-

zonează în sufletele alimentate de Sartre, Camus, Kafka, Dostoevski, Nietzsche sau Heidegger. Rousseau e biruitor acolo unde Marx eşuează.

Ca o ilustrare a ceea ce s-a întâmplat cu influenţa lui Marx, să ne gândim la *ideologie*, unul din puţinii săi termeni care se apropie cât de cât de popularitatea termenilor lui Weber. (Voi discuta mai târziu folosirea americană a *dialecticii*.)

La Marx, ideologia însemna sistemul fals de gândire elaborat de clasa conducătoare pentru a-şi justifica domnia în ochii celor conduşi, disimulând totodată adevăratele motive egoiste. Ideologia era net deosebită la Marx de ştiinţă, şi în fond sistemul lui Marx tocmai asta e — cu alte cuvinte, adevărul bazat pe înţelegerea dezinteresată a necesităţii istorice. În societatea comunistă nu va mai exista ideologie. „Spiritul pur", ca să folosim formularea lui Nietzsche, mai există încă în gândirea lui Marx, aşa cum s-a întâmplat în toată filozofia — posibilitatea de a şti cum sunt lucrurile, o capacitate intelectuală ireductibilă la orice altceva. Ideologia este un termen de dispreţ; el trebuie făcut transparent pentru a putea înţelege ce e cu adevărat. Nu are un înţeles în sine, ci pretinde o traducere în realitatea subiacentă a cărei reprezentare înşelătoare este. Omul fără ideologie, cel care posedă ştiinţa, poate privi infrastructura economică şi vedea că filozofia politică a lui Platon, care ne învaţă că înţelepţii ar trebui să domnească, nu e decât o raţionalizare a poziţiei aristocraţilor într-o economie sclavagistă; sau că filozofia politică a lui Hobbes, care propovăduieşte libertatea omului în starea de natură şi războiul tuturor împotriva tuturor, care urmează, nu e decât un paravan pentru aranjamente politice adecvate burgheziei în curs de afirmare. Acest punct de vedere oferă fundamentul pentru istoria intelectuală, care spune povestea din spatele poveştii. În loc să căutăm în Platon şi Hobbes informaţii despre ceea ce este curajul — un subiect important pentru noi —, ar trebui să vedem felul în care definiţiile lor despre curaj erau adecvate celor care controlau mijloacele de producţie.

Dar ceea ce e valabil pentru Platon şi Hobbes nu e valabil pentru Marx; altminteri, însăşi afirmaţia că aceşti gânditori erau determinaţi din punct de vedere economic ar fi înşelătoare, o simplă ideologie pentru noii exploatatori pe care Marx îi serveşte întâmplător. Interpretarea ar fi autodistructivă. El n-ar mai şti ce trebuie să caute la gânditorii aflaţi inevitabil şi inconştient sub influenţa procesului istoric, fiindcă s-ar afla în aceeaşi situaţie ca şi ei. Există, firește, precondiţii istorice ale ştiinţei lui Marx; dar ele nu diminuează adevărul perspectivei sale, care e, prin urmare, un fel de moment absolut în istorie pe care nici o istorie ulterioară nu îl poate modifica. Acest adevăr este garanţia revoluţiei şi echivalentul moral al drepturilor naturale care au garantat Revoluţia Americană. Fără toate acestea uciderea este nedreaptă şi frivolă.

Însă, pe la 1905, Lenin vorbea despre marxism ca despre o ideologie, ceea ce înseamnă că nici ea nu poate avea pretenţia că e adevărată. În mai puţin de jumătate de secol, absolutul lui Marx fusese relativizat. Neverosimilitatea — asupra căreia Nietzsche insista în istorismul său radical — momentului absolut şi a unui punct de vedere din afara istoriei ajunsese recunoscută pe scară largă şi-l transformase pe Marx într-o fosilă. Acesta a fost începutul decăderii interne care a făcut în cele din urmă marxismul de neconceput pentru oricine gândeşte. Marxismul însuşi a devenit o ideologie. Istoricizarea gândirii lui Marx, întoarcerea metodei sale împotriva lui însuşi aveau acum aerul unei luări de poziţie hotărâte în interiorul fluxului universal, semnul omului creativ, o sfidare a lipsei de sens a lucrurilor — cel puţin, aşa li se părea celor care căzuseră sub vraja lui Nietzsche. O parodie a acestei noi perspective poate fi găsită în persoana lui Sartre, care a avut toate acele minunate experienţe ale nimicului, abisului, greţei, angajamentului absurd — al căror rezultat era, aproape fără excepţie, sprijinirea liniei Partidului.

Astăzi, ideologia, în vorbirea populară, este înţeleasă în primul rând ca fiind un lucru bun şi necesar — dacă nu e ideologie burgheză. Evoluţia termenului a fost posibilă prin abandonarea,

încurajată de Nietzsche, a distincției dintre adevărat și fals în chestiunile politice și morale. Oamenii și societățile au nevoie de mituri, nu de știință, prin care să trăiască. Pe scurt, ideologia a devenit identică valorilor, și de aceea aparține listei de onoare a termenilor în funcție de care trăim. Dacă examinăm cele trei forme de legitimitate ale lui Weber — tradiție, rațiune și charismă — care-i fac pe oameni să accepte dominația altor oameni fondată pe violență, constatăm imediat că le-am putea numi la fel de bine ideologii sau valori. Desigur, Weber voia să spună că toate societățile sau comunitățile de ființe umane pretind o asemenea dominație violentă — ca singura cale prin care ordinea se iveşte din haos într-o lume fără nici o forță ordonatoare decât spiritualitatea creatoare a omului —, în vreme ce marxiștii încă mai speră vag într-o lume în care există valori fără dominație. Este tot ce rămâne din marxismul lor, și pot călători alături de nietzscheeni o bună bucată de drum (*bout de chemin*). Se vede starea deplorabilă în care au ajuns în faptul că în gândirea lor ideologia nu-și mai are vechiul partener, știința, ci stă într-o măreție singuratică.

Mai mult, ideologia nu mai e clar legată de economie, și nici nu mai e pur și simplu determinată de aceasta. A fost tăiată de cordonul ombilical al necesității pe tărâmul creativității. Cauzalitatea rațională nu mai pare suficientă, de la Nietzsche încoace, pentru a explica evenimentul sau gândirea unice din punct de vedere istoric. Ideologia capitalistă este considerată acum în mod instinctiv mai apropiată de etica protestantă decât de ceea ce e descris în *Capitalul*. Când vorbești în zilele noastre cu diverși marxiști și le ceri să explice filozofii și artiștii în termenii condițiilor economice obiective, zâmbesc disprețuitor și răspund „ăsta e marxism vulgar", de parcă te-ar întreba „Unde-ai fost în ultimii șaptezeci și cinci de ani?" Nimănui nu-i place să fie considerat vulgar, așa că oamenii, stânjeniți, tind să fie reduși la tăcere. Marxismul vulgar este, desigur, marxismul. Marxismul nevulgar este Nietzsche, Weber, Freud, Heidegger, precum și o serie de stângiști de mai târziu care s-au adăpat la izvoarele lor — precum Lukács, Kojève, Benjamin,

Merleau-Ponty şi Sartre — şi au sperat să-i înroleze în lupta de clasă. În acest scop, au fost nevoiţi să abandoneze jenantul determinism economic. Partida e cu siguranţă pierdută atunci când marxiştii încep să vorbească despre „sacru".

Foarte devreme în secolul XX, efectele întâlnirii cu Nietzsche au început să fie simţite în interiorul marxismului. Un exemplu este semnificaţia revoluţiei. Revoluţia şi violenţa care o însoţeşte sunt, aşa cum am văzut, justificate în filozofia politică modernă şi oferă cele mai captivante spectacole ale istoriei politice moderne. Revoluţia a luat locul rebeliunii, facţiunii sau războiului civil, toate nişte lucruri rele, evident, în vreme ce revoluţia este evenimentul cel mai bun şi mai măreţ — oficial şi în imaginaţia populară a englezilor, americanilor, francezilor şi ruşilor. Germania a fost singura mare putere care nu a avut o revoluţie, iar marxismul a fost parţial inventat pentru a oferi o revoluţie mai mare şi mai bună pentru Germania, desăvârşirea naturală a filozofiei germane, aşa cum filozofia franceză a culminat cu Revoluţia Franceză. Firește, revoluţia implică vărsare de sânge, dovadă că oamenii preferă libertatea în locul vieţii. Dar nu erau pretinse şuvoaie de sânge, iar violenţa nu era socotită bună în sine. Vechiul regim se clătina şi avea nevoie de un imbold; în spatele său se aflau condiţiile prielnice pentru noua ordine, o ordine pe deplin justificată de natură, raţiune şi istorie.

Mai recent însă toate acestea s-au schimbat. Violenţa are neîndoielnic un farmec propriu, patima pumnalului. Ea demonstrează hotărâre sau *angajament*. Noua ordine nu aşteaptă, ci trebuie să fie impusă prin voinţa omului; nu e susţinută decât prin voinţă. *Voinţa* a devenit cuvântul-cheie, atât la Stânga, cât şi la Dreapta. În trecut se considera că voinţa e necesară, dar secundară — cauza avea prioritate. Nietzsche a formulat această nouă concepţie cât se poate de provocator atunci când a spus: „Un război bun face sfântă aproape orice cauză." Cauzele nu au un statut; ele sunt valori. Postularea este esenţială. Transformarea violenţei dintr-un mijloc cel puţin într-un fel de scop ne ajută să vedem diferenţa şi legătură dintre marxism şi fascism. Georges Sorel, autorul *Reflecţiilor asupra violenţei*, era un om al Stân-

gii care l-a influențat pe Mussolini. Reflecția crucială merge înapoi în timp până la Nietzsche, prin intermediul lui Bergson: dacă creativitatea presupune haos — așadar, luptă și biruință —, iar omul creează acum o ordine a păcii în care nu există luptă, raționalizând plin de succes lumea, condițiile pentru creativitate, de pildă umanitatea, sunt distruse. Prin urmare, haosul trebuie preferat păcii și ordinii socialismului. Marx însuși a recunoscut că măreția și progresul istoric al omului veneau din contradicțiile pe care se străduia să le învingă. Dacă, așa cum promite Marx, după revoluție nu vor mai exista contradicții, va mai exista omul? Vechii revoluționari doreau pacea, prosperitatea, armonia și rațiunea, cu alte cuvinte ultimul om. Cei de tip nou doresc haosul. Puțini au fost aceia care au înghițit în întregime ceea ce propovăduia Nietzsche, dar argumentația sa era contaminantă. I-a impresionat cu siguranță pe intelectualii italieni și germani care susțineau „mișcările" fascistă și nazistă. *Autoafirmarea*, nu dreptatea sau o viziune clară asupra viitorului, constituia elementul crucial.

Astfel, hotărârea, voința, angajamentul, grija (de aici își trage forța expresia asta prostească de acum), preocuparea sau cum vreți să le spuneți se transformă în noile virtuți. Noul farmec revoluționar a devenit evident în Statele Unite în anii '60, spre marea nemulțumire a vechilor marxiști. Există ceva din toate astea în actuala simpatie față de teroriști, fiindcă „le pasă". Am văzut tineri — dar și bătrâni — care sunt buni liberali democrați, iubitori ai păcii și ai blândeții, căzuți în admirație față de indivizi care amenință sau folosesc violența cea mai cumplită pentru motive dintre cele mai mărunte sau stridente. Au suspiciunea nemărturisită că se află în fața unor oameni cu adevărat angajați, lucru care nu se poate spune despre ei înșiși. Și se consideră că angajamentul, nu adevărul, e cel care contează. Corecțiile aduse de Troțki și Mao lui Marx în îndemnul lor la „revoluția permanentă" demonstrează setea pentru *actul* revoluției, și în asta constă atracția pe care o exercită. Studenții radicali ai anilor '60 își spuneau „mișcarea", fără să-și dea seama că acesta era și limbajul folosit de tinerii naziști în anii '30, precum și numele unui ziar nazist, *Die Bewegung*. *Mișcarea* înlocuiește pro-

gresul, care are o direcție clară, o direcție bună, și e o forță care-i controlează pe oameni. Progresul era fenomenul pentru care depuneau mărturie vechile revoluții. Mișcarea n-are nimic din toată această absurditate naivă, moralizatoare. Ne caracterizează mai degrabă mișcarea decât fixitatea — dar mișcarea fără vreun conținut sau țel care să-i fie impus de voința omului. În vremurile noastre, revoluția este un amestec între ce se credea mai înainte că există și ceea ce André Gide numea un act gratuit, reprezentat într-unul din romanele sale de crima neprovocată și nemotivată a unui străin într-un tren.

Permanentul efort al tipului mutant de marxiști a fost să-l deraționalizeze pe Marx și să-l transforme pe Nietzsche într-un stângist. Colosalul eșec politic al lui Nietzsche este atestat de faptul că Dreapta, care era singura lui speranță că învățătura sa va avea efectul cuvenit, a dispărut de-a dreptul și că el însuși a fost contaminat în ultima și dizgrațioasa sa suflare, în vreme ce astăzi practic orice nietzschean sau heideggerian e un stângist. Georg Lukács, cel mai proeminent intelectual marxist al secolului XX, a declanșat întreaga dezbatere. În tinerețe, pe când se afla în Germania, a frecventat cercul lui Stefan George, precum și pe cel al lui Max Weber, fiind pe deplin conștient de forța lucrurilor discutate acolo despre istorie și cultură. Acest fapt i-a influențat opera de mai târziu și l-a determinat să-l reconsidere pe mult mai bogatul Hegel care, pentru vechii marxiști, fusese pur și simplu înlocuit de Marx.[6]

---

[6] Oricine dorește să vadă amestecul atât de popular acum dintre Marx și Hegel, precum și dintre Nietzsche și Heidegger într-o expresie serioasă din punct de vedere filozofic trebuie să cerceteze operele lui Alexandre Kojève, cel mai inteligent marxist al secolului XX. El a fost obligat să-l trateze pe Marx ca pe un simplu intelectual care a diseminat, introducând câteva schimbări, gândirea adevăratului filozof, Hegel. Mai mult, Kojève a abordat direct problema „ultimului om": marxiștii, adică raționaliștii, trebuie să coexiste cu „ultimul om". El este rezultatul istoriei raționale, admite Kojève, alături de Nietzsche. Doar mistificatorii de un fel sau altul, care promovează o negativitate sălbatică, irațională, ar putea — consideră el — să evite această concluzie. Merleau-Ponty și Sartre au fost puternic influențați de el și i-au acceptat sugestiile.

În anii maturității, Marx n-a avut aproape nimic de spus despre artă, muzică, literatură sau educație, sau despre ce avea să fie viața omului atunci când jugul opresiunii avea să fie înlăturat. Scrierile sale „umaniste" timpurii au fost analizate de unii aflați în căutarea unei inspirații pe care n-o puteau găsi în lucrările de mai târziu, dar s-au dovedit un material inconsistent și derivat. De vreme ce nietzscheenii vorbeau atât de bine despre toate aceste lucruri, de ce să nu-și fi însușit ce spuneau ei? Așa că au preluat ideea „ultimului om", pe care l-au identificat drept burghezul lui Marx, și a „supraomului", identificat ca fiind proletarul victorios de după revoluție. Diminuarea omului și sărăcirea vieții sale spirituale, atât de inimitabil descrisă de Nietzsche, a întărit poziția lui Marx, dacă reușeai să crezi că, într-un fel sau altul, capitalismul era cauza „ultimului om" și că, odată cu înlăturarea capitalismului, noi energii aveau să fie dezlănțuite. Egalitarismul radical reprezintă leacul pentru relele egalitarismului, minunat zugrăvite de Nietzsche.

Ca să luăm un alt exemplu: Freud vorbea despre lucruri interesante, care nu pot fi găsite nicăieri în Marx. Întreaga psihologie a inconștientului îi era complet străină lui Marx, ca și motorul ei intern, erosul. Nimic din toate acestea n-ar putea fi încorporat direct în Marx. Dar dacă interpretarea de către Freud a cauzei nevrozei și tratamentul pe care-l preconiza el pentru inadaptați ar putea fi ele însele interpretate drept erori burgheze care slujesc la înrobirea față de controlul capitalist al mijloacelor de producție, atunci Marx s-ar muta pe scena freudiană. Contradicțiile permanente între natura umană și societate — din viziunea lui Freud — ar putea fi puse în mișcare dialectic, iar într-o societate socialistă n-ar fi necesară reprimarea care provoacă nevroze. Astfel, Freud a fost abil înrolat în legiunile marxiste, adăugând farmecului economiei pe acela al erosului și oferind astfel o soluție la problema privitoare la ce aveau să facă oamenii după revoluție — o problemă lăsată nerezolvată de Marx. Asta găsim la Marcuse și la mulți alții, care pur și simplu nu vorbesc despre dificultatea reprezentată de contradicția dintre principiile fundamentale ale lui Marx și cele ale lui Freud. Două

sisteme puternice sunt servite într-un singur ambalaj. Freud este partea cu adevărat consistentă a amestecului. Marx oferă certitudinea generalizată că fără nici o îndoială capitalismul este de vină şi că problemele pot fi rezolvate prin mai multă egalitate şi mai multă libertate, că poporul eliberat va poseda toate virtuţile.

Interpretarea burghezului ca „ultimul om" este întărită de o anumită ambiguitate în înţelesul cuvântului „burghez". Burghezul este asociat în conştiinţa populară, în special în America, lui Marx. Dar există şi burghezul ca duşman al artiştilor. Burghezul capitalist şi filistin sunt presupuşi a fi identici, dar Marx prezintă doar latura economică, socotind, fără un motiv întemeiat, că ea poate explica diformităţile deopotrivă morale şi estetice ale burghezului descris de artişti, precum şi pe artiştii înşişi. Îndoiala că această abordare a burghezului şi a artistului funcţionează cu adevărat este unul din primele motive ale celor atraşi de Nietzsche, a cărui temă centrală e artistul. Aşa cum am spus de multe ori în diverse moduri, majoritatea marilor romancieri şi poeţi europeni din ultimii două sute de ani au fost oameni de Dreapta; iar Nietzsche este, în această privinţă, doar complementul lor. Pentru ei, problema era, într-o formă sau alta, egalitatea, care n-are loc pentru geniu. Astfel, ei sunt exact opusul lui Marx. Dar, nu se ştie prea bine cum, cel care spune că-l urăşte pe burghez poate fi văzut ca un prieten al Stângii. Prin urmare, atunci când Stânga a avut ideea de a-l îmbrăţişa pe Nietzsche, a preluat, alături de el, întreaga autoritate a tradiţiei literare din secolele XIX şi XX. Goethe, Flaubert şi Yeats urau burghezia — aşa că Marx avea dreptate: aceşti scriitori pur şi simplu nu recunoscuseră faptul că burghezia putea fi învinsă de proletariat. Iar Nietzsche, abordat dintr-o perspectivă corectă, poate fi socotit ca un adept al Revoluţiei. Când citim primele numere din *Partisan Review*, editate în întregime de stângişti, constatăm deîndată entuziasmul nelimitat pentru Joyce şi Proust, pe care i-au introdus în ţara noastră, aparent cu convingerea că reprezentau arta viitorului

socialist, deşi aceşti artişti considerau că viitorul artei se afla în direcţia opusă.

Marxiştii de mai târziu din Germania erau obsedaţi de ideea de cultură, oripilaţi de vulgaritatea burgheziei şi frământaţi poate de întrebarea dacă mai puteau scrie un cec în alb culturii în viitorul socialist. Ei voiau să păstreze măreţia trecutului, de care erau mult mai conştienţi decât predecesorii lor. Marxismul lor s-a retras realmente în interiorul urii tradiţionale faţă de burghez, nutrind în plus vaga speranţă că proletariatul avea să aducă o renaştere sau o reîmprospătare culturală. E uşor de observat acest lucru la Adorno. Dar e uşor de văzut şi că la Sartre şi Merleau-Ponty burghezul reprezintă principala preocupare. Marxiştii aparţinând clasei muncitoare se mai gândeau încă la plusvaloare şi alte asemenea chestiuni autentic marxiste. Intelectualii erau obsedaţi de cultură şi, aşa cum a subliniat pe drept cuvânt Leszek Kołakowski, s-au pomenit fără un proletariat. Iată de ce studenţii anilor '60 erau atât de bineveniţi pentru mulţi dintre ei. Dar la fel erau şi pentru Heidegger. Îi aminteau de ceva.

Se cuvine să remarcăm şi că, pe măsură ce sporea prosperitatea, săracii au început să se îmburghezească. În locul unei creşteri a conştiinţei şi luptei de clasă, s-a înregistrat o scădere a lor. Se întrevedea o vreme — cel puţin în ţările dezvoltate — în care toată lumea avea să fie burgheză. Aşa că o altă proptea a fost luată de sub marxism. Nu e de fapt o problemă de bogăţie sau sărăcie, ci de vulgaritate. Marxiştii se apropiau nepermis de mult de ideea că omul egalitar ca atare e burghez şi că ei trebuiau să i se alăture sau să devină nişte snobi culturali. Numai dogma absolut nefondată potrivit căreia muncitorul burghez este doar o boală a sistemului nostru economic şi un produs al *falsei conştiinţe* îi împiedica să spună, asemeni lui Tocqueville, că aceasta e natura democraţiei şi că trebuie s-o accepţi sau să te răzvrăteşti împotriva ei. O asemenea răzvrătire nu ar fi revoluţia lui Marx. Am putea fi tentaţi să afirmăm că aceşti marxişti avansaţi sunt prea culţi pentru societatea egalitară. Ei evită pur şi simplu acea recunoaştere numind-o burgheză.

În general, marxismul sofisticat a devenit critică culturală a vieții din democrațiile occidentale. Din motive evidente, a stat departe de orice discuție serioasă despre Uniunea Sovietică. O parte a acestei critici a fost profundă, o parte — superficială și capricioasă. Dar nimic din ea nu provenea din Marx sau dintr-o perspectivă marxistă. Nu au fost — și nu sunt — decât variații nietzscheene asupra modului nostru de viață ca fiind cel al „ultimului om". Dacă privim iar psihologia atât de influentă în America despre care am vorbit la începutul acestui capitol, suntem în măsură să constatăm că orientarea spre tradiție, orientarea spre sine și orientarea spre altul nu reprezintă decât mici modificări ale celor trei tipuri de legitimitate ale lui Weber, cu orientarea spre altul (a se citi: burgheză) derivată din raționalitatea economică sau birocratică ghidată de cererile pieței sau opiniei publice, și orientarea spre sine identică cu charismaticul, cu sinele care conferă valoare. Profetul lui Weber este înlocuit de individul socialist, egalitar. Nu există nici un singur element din Marx în toate acestea, cu excepția afirmației absolut nefondate că socialistul este un autolegislator. Discuția orientării spre sine a omului este vidă. Nu există exemple care să poată fi invocate. Weber, cel puțin, a oferit unele exemple, chiar dacă definiția sa va fi fost problematică. Ne putem întreba dacă teza lui Weber conform căreia cel care dă valoare este un aristocrat al spiritului e mai puțin plauzibilă decât aceea a celor care susțin că oricine poate fi astfel, dacă are terapeutul potrivit sau dacă e construită pentru el o societate socialistă. Această transformare egalitaristă a lui Weber a permis ca oricine nu e la stânga să fie diagnosticat drept bolnav mintal. Criticii stângiști ai psihanalizei au catalogat-o drept o unealtă a conformismului burghez; ne putem întreba totuși dacă nu cumva acești critici sunt niște manipulatori ai terapiei psihologice în serviciul conformismului Stângii. Fabricarea înșelătoare de către Adorno a tipurilor de personalitate autoritare și democratice are exact aceleași surse ca și tipologia orientării spre sine și spre altul, și aceleași implicații sinistre.

Astfel, Nietzsche a ajuns în America. Convertirea sa la Stânga a fost acceptată cu ușurință ca fiind autentică, fiindcă americanii nu pot crede că vreo persoană realmente inteligentă și bună nu împărtășește în adâncul ei *Weltanschauung*-ul lui Will Rogers*, „N-am întâlnit niciodată un om care să nu-mi placă." Naturalizarea lui Nietzsche a fost înfăptuită în multe valuri: unii dintre noi s-au dus în Europa ca să-l găsească; a sosit cu emigrații; iar mai nou profesorii de literatură comparată au trecut la importul masiv, obținându-și bunurile de la Paris, unde deconstruirea lui Nietzsche și Heidegger și reconstruirea lor de partea Stângii a reprezentat principala meserie (*métier*) filozofică de la Eliberare încoace. Din această ultimă sursă Heidegger și Nietzsche vin acum sub propriile lor nume, pășind pe covorul roșu desfășurat pentru ei de trimișii lor anteriori. Psihologia, sociologia, literatura comparată și antropologia universitară au fost dominate de ei multă vreme. Dar adevărata poveste este trecerea lor din mediul academic în piață. Un limbaj dezvoltat ca să explice cunoscătorilor cât suntem de răi a fost adoptat de noi ca să declarăm lumii cât suntem de interesanți. Nu se știe cum, bunurile s-au deteriorat în timpul transportului. Marcuse a început în Germania, în anii '20, ca un cercetător serios al lui Hegel. A sfârșit prin a scrie o critică culturală ieftină cu un puternic interes sexual în *Omul unidimensional* și alte cărți bine cunoscute. În Uniunea Sovietică, în locul filozofului-rege a existat tiranul ideologic; în Statele Unite, criticul cultural a devenit vocea Woodstock-ului.

Ignoranța noastră

Reflectând asupra limbajului despre care tocmai am scris, asupra gândului din spatele său şi a felului în care a fost receptat în America, mi-am amintit de unul din profesorii mei care a scris cele Zece Porunci pentru americani, ce începeau astfel: „Eu sunt Domnul Dumnezeul tău care te-a scos din casa tiranilor europeni şi te-a adus pe pământul său: Relaxează-te!“ Aşa cum am văzut, aceste cuvinte pe care le-am digerat doar pe jumătate sunt distilări ale marilor întrebări cu care te confrunți atunci când e să trăieşti o viață serioasă: rațiune–revelație, libertate–necesitate, democrație–aristocrație, bine–rău, trup–suflet, sine–celălalt, cetate–om, eternitate–timp, ființă–nimic. Îndoiala noastră ne face conştienți de alternative, dar nu ne-a dat, până de curând, mijloacele de-a ne rezolva nesiguranța cu privire la prioritatea vreuneia dintre alternative. O viață serioasă înseamnă a fi pe deplin conştient de alternative, a ne gândi la ele cu toată intensitatea conferită problemelor de viață şi de moarte, recunoscând întru totul că fiecare alegere e un mare risc, cu consecințe necesare greu de suportat. Despre asta ne vorbeşte literatura tragică. Ea articulează toate lucrurile nobile pe care oamenii le doresc şi de care au poate nevoie şi arată cât e de insuportabil când se vădeşte că nu pot coexista armonios. E suficient doar să ne amintim ce presupunea alegerea între a crede în Dumnezeu şi a-L respinge pentru cei care trebuiau să-i facă față. Or, pentru a folosi un exemplu mai puțin însemnat, dar la fel de revelator, să ne gândim la Tocqueville, una dintre cele mai rare flori ale vechii aristocrații franceze, care a ales egalitatea în detri-

mentul splendorii aristocrației, fiindcă o considera mai dreaptă, chiar dacă ea nu era salubră pentru Pascal, un om care s-a consumat în contemplarea existenței lui Dumnezeu, și chiar dacă absența unei asemenea confruntări intransigente cu temeiurile tuturor lucrurilor sărăcea viața omului și o făcea mai puțin serioasă. Acestea sunt niște alegeri reale, posibile doar pentru cineva care se confruntă cu întrebări reale.

Pe de altă parte, noi am luat aceste cuvinte referitoare la o mare cantitate de întrebări serioase și le-am tratat ca și cum ar fi răspunsuri, spre a evita să ne confruntăm noi înșine cu ele. Nu sunt niște enigme ca ale Sfinxului în fața cărora să ne comportăm ca un Oedip îndrăzneț, ci fapte în spatele cărora nu trebuie să mergem și care structurează lumea frământărilor noastre. Ce a făcut existențialismul în chestiunea raportului ființă–nimic pentru noi? Sau valoarea în privința raportului bine–rău? Istoria pentru eternitate–timp? Creativitatea pentru libertate–necesitate? Sacrul pentru rațiune–revelație? Vechile conflicte tragice reapar etichetate acum ca certitudini: „Sunt OK, ești OK." *Alegerea* face furori în ultima vreme, dar nu înseamnă ce însemna altădată. Într-o societate liberă, unde oamenii sunt liberi — responsabili —, cine poate să nu fie „pro-alegere"*? Cu toate acestea, când cuvântul încă mai avea o oarecare formă și consistență, o alegere dificilă însemna să accepți consecințele dificile sub forma suferinței, dezaprobării celorlalți, ostracizării, pedepsei și vinovăției. În lipsa acestora, se considera că alegerea nu are nici o semnificație. Acceptarea consecințelor pentru a afirma ceea ce contează cu adevărat îi conferă Antigonei noblețea ei; reticența de a proceda astfel o face pe sora ei Ismena mai puțin admirabilă. Când vorbim despre dreptul de a alege, înțelegem prin aceasta că nu există consecințe necesare, că dezaprobarea este doar prejudiciu, iar vinovăția doar nevroză. Activismul politic și psihiatria se pot ocupa de asta. În această optică, Hester Prynne** și Anna Karenina

---

* *Pro-choice*, în sensul de „pro-avort". (*N.t.*)

** Eroina romanului romantic *The Scarlet Letter*, de Nathaniel Hawthorne, a cărui acțiune se desfășoară în atmosfera puritană a secolului

nu sunt niște exemplificări înnobilante ale dificultății problemelor umane și ale semnificației alegerii, ci victime ale căror suferințe nu mai sunt necesare în epoca noastră luminată, cu o conștiință ridicată. America are accidente fără nici un vinovat, divorțuri cu acordul părților și evoluează, cu ajutorul filozofiei moderne, spre alegeri imparțiale.

Conflictul este răul pe care vrem cel mai tare să-l evităm, între națiuni, între indivizi și în noi înșine. Nietzsche încerca, prin filozofia sa a valorii, să restaureze puternicele conflicte pentru care oamenii erau dornici să moară, să restaureze sensul tragic al vieții, într-un moment în care natura fusese domesticită, iar oamenii se îmblânziseră. Filozofia valorii a fost utilizată în America exact în scopul opus — să promoveze tandemul conflict–rezolvare, negocierea, armonia. Dacă nu e decât o diferență de valori, atunci concilierea este posibilă. Trebuie să respectăm valorile, dar ele nu trebuie să stea în calea păcii.[7] Astfel, Nietzsche a contribuit la ceea ce încerca să vindece. Conflictul, condiția creativității pentru Nietzsche, este pentru noi un strigăt pentru terapie. Mă tot gândesc la taximetristul meu din Atlanta și la terapia *Gestalt* despre care mi-a vorbit. Kant susținea că oamenii au o demnitate egală grație capacității lor de a face o alegere morală. E treaba societății să ofere condiții pentru o asemenea alegere și respect pentru cei care o înfăptuiesc. Prin intermediul relativismului valorilor, am fost capabili să simplificăm formula astfel: Oamenii au o demnitate egală. Nouă ne revine să distribuim în mod egal respectul. *A Theory of Justice*, a lui Rawls, constituie manualul de folosire pentru o asemenea distribuție. Teoria justiției a lui Kant ne permite să

---

al XVII-lea din New England. Obligată să poarte o literă stacojie ca semn al adulterului comis, Hester Prynne este ostracizată și obligată să trăiască în rușine, dispreț și singurătate. (*N.t.*)

[7] Nietzsche spunea că neîncrederea în propriul vecin va fi privită drept nebunie de ultimii oameni și că aceștia vor merge de bunăvoie la azil dacă vor suferi de așa ceva. Gândiți-vă la folosirea termenului „paranoic“ în zilele noastre!

înțelegem *Anna Karenina* ca pe o expresie semnificativă a situației noastre; teoria lui Rawls face același lucru pentru *Fear of Flying**.

Dorința noastră de a reduce conflictul explică marea popularitate a cuvântului „dialectic" — în sensul întrebuințat de noi, sensul marxist —, pentru că, deși începe cu termeni opuși, sfârșește într-o sinteză, cu toate farmecele și ispitele unite în armonie. În filozofie și morală regula cea mai dură și mai esențială este „Nu se poate și cu varza unsă, și cu slănina în pod", dar dialectica învinge regula. Dialectica socratică are loc în discurs și, cu toate că e împinsă înainte de căutarea sintezei, culminează întotdeauna în îndoială. Ultimele cuvinte ale lui Socrate au fost că știe că nu știe nimic. Dialectica lui Marx are loc în faptă și culminează în societatea fără clase, care pune și ea punct conflictelor teoretice, cunoscute acum drept ideologii. Dialectica istorică oferă un temei absolut și o rezolvare fericită pentru stilurile noastre relative de viață. Formula lui Marx potrivit căreia „Omenirea nu-și pune niciodată probleme pe care nu le poate rezolva" se potrivește unei laturi a temperamentului nostru național. Roosevelt a spus în mare măsură același lucru atunci când a anunțat „Nu ne temem de nimic, decât de teama însăși". Acest optimism este o forță națională și se află în legătură cu proiectul nostru inițial de stăpânire a naturii. Dar acel proiect însuși e imprevizibil și are sens doar atunci când e păstrat între niște limite. Una dintre ele este caracterul sfânt al naturii umane. Ea nu trebuie dominată. Spusa lui Roosevelt devine absurdă atunci când i se dau proporții cosmice. Natura umană nu trebuie modificată spre a avea o lume lipsită de probleme. Omul nu este doar o ființă care rezolvă probleme, așa cum ar vrea

---

* Roman semnat de Erica Jong în 1973, extrem de popular în epocă, tipărit în milioane de exemplare. Isadora Wing, antieroină hilară și mișcătoare, întreprinde un soi de călătorie inițiatică în Europa, deși are fobia avioanelor, riscându-și metaforic căsătoria și viața, în căutarea eliberării de vechii demoni. (*N.t.*)

behavioriştii să creadă, ci o fiinţă care recunoaşte şi acceptă problemele.

Apelul lui Marx îşi atinge însă îndeaproape ţinta ca înfăptuire a ceea ce ne propunem să realizăm — să rezolvăm probleme pe care Dumnezeu şi natura le făcuseră să pară anterior insolubile, iar primii oameni îşi făcuseră o virtute din traiul cu ele. Omul a trebuit întotdeauna să ajungă la o înţelegere cu Dumnezeu, dragostea şi moartea. Toate acestea au făcut imposibil ca omul să se simtă cu adevărat bine pe Pământ. Dar America ajunge la o înţelegere cu ele, în moduri noi. Dumnezeu a fost aici încet-încet executat; acest proces a durat vreo două sute de ani, dar teologii locali ne spun că El a murit. Locul lui a fost acum luat de sacru. Dragostea a fost condamnată la moarte de psihologi, fiind înlocuită de sex şi relaţii semnificative. De astă dată, procesul a durat doar vreo şaptezeci şi cinci de ani. N-ar trebui să ne mire că o nouă ştiinţă, thanatologia, sau moartea demnă, e pe cale să condamne moartea la moarte. Reconcilierea cu teroarea morţii, lunga şi frenetica educaţie a lui Socrate, învăţarea felului în care să mori nu vor mai fi necesare. Căci moartea nu mai e ce era odată. Nu e încă foarte limpede ce anume o să-i ia locul. Engels a avut o intuiţie a ceea ce e necesar atunci când a spus că societatea fără clase va dura, dacă nu întotdeauna, măcar multă vreme. Asta ne aminteşte de Dottore Dulcamare din *Elixirul dragostei*, care spune că e cunoscut în tot universul — şi în alte părţi. Tot ce avem de făcut e să uităm de eternitate sau să estompăm distincţia dintre ea şi temporalitate; atunci, cele mai dificile probleme ale omului vor fi fost rezolvate. Duminica dimineaţa, oamenilor educaţi li se ţineau predici despre moarte şi eternitate, fiind siliţi să le acorde puţină atenţie. Nu rişti aşa ceva când te războieşti cu ediţia de duminică din *New York Times*. Uitarea, într-o varietate de forme subtile, e unul dintre principalele noastre moduri de rezolvare a problemelor. Învăţăm să ne simţim „în largul nostru“ cu Dumnezeu, cu dragostea şi chiar cu moartea.

Modul în care digerăm lucrurile europene este bine ilustrat de influenţa exercitată de *Moartea la Veneţia*, de Thomas Mann,

asupra conştiinţei americane. Povestea a fost extraordinar de populară în rândul multor generaţii de studenţi, fiindcă părea să exprime misterele şi suferinţele rafinaţilor europeni. Se potrivea cu preocuparea noastră pentru Freud şi artişti; tema ei homosexuală atrăgea curiozitatea, ba chiar mai mult decât curiozitatea, într-o vreme în care imaginaţia nu prea avea din ce să se hrănească, în măsura în care era vorba de teme interzise. Era oarecum ca un compendiu a tot ce se spusese mai interesant la începutul secolului XX. În *Moartea la Veneţia*, cu ceea ce socotesc a fi mai degrabă o turnură puternic freudiană, Mann analizează subiectul şi eroul favorit al poeţilor şi romancierilor de la inventarea culturii încoace — artistul, adică pe el însuşi. Locul şi intriga povestirii sugerează declinul Occidentului; iar decăderea şi decesul eroului, Aschenbach, ne învaţă eşecul sublimării, instabilitatea şi vidul suprastructurii sale culturale. Subiacente tuturor acestora sunt impulsurile ascunse, primare, neîmblânzite, care constituie adevăratele motive ale străduniei sale mai înalte. Conştientizarea lor subminează opera unei vieţi, fără a oferi vreo alternativă acceptabilă. O bună parte din toate astea reprezintă o glosă la celebra afirmaţie a lui Mann din *Tonio Kröger* că „artistul este un burghez cu o conştiinţă vinovată"; înţeleg de aici că resimţea toate îndoielile postromantice referitoare la temeiul artistului şi la accesul său la sublim, că privea realitatea ca fiind burgheză, dar că tulburata conştiinţă a artistului îl conduce undeva, deasupra, din punctul de vedere al moralei, şi undeva, jos, din punctul de vedere al motivelor. Aschenbach este scriitor, un moştenitor al tradiţiei germane, însă cu siguranţă nu aristocratul spiritual care era Goethe. Siguranţa de sine se bazează pe lipsa autocunoaşterii. La Veneţia îşi află rădăcinile, descoperă ce vrea cu adevărat; dar nu poate face nimic nobil sau măcar tolerabil cu această conştientizare. Se ofileşte cumplit şi în cele din urmă moare din pricina ciumei care se abate asupra oraşului frumos, dar decadent. Perspectiva freudiană asupra sublimării, opusă celei nietzscheene, este că există un ţel fixat al sexualităţii, o realitate naturală spre care e aţintită. În mod corespunzător, comportamentul

civilizat se bazează pe acea fundație, reprezintă o satisfacție secundară și, prin urmare, nu ar merita în fond să fie aleasă dacă satisfacția primară ar fi disponibilă. Prezentarea de către Freud a sexualității nu se poate să nu-l facă pe observatorul atent să regrete civilizația și să tânjească după satisfacția sexuală directă. Nietzsche, pe de altă parte, considera că scrierea unui poem putea fi un act erotic la fel de elementar ca raportul sexual. Nu există o natură fixă, ci doar diferite niveluri de spiritualitate. Din acest punct de vedere, Aschenbach reprezintă deopotrivă romantismul în năzuința sa după natura pierdută și scientismul în caracterizarea sa sumbră a naturii, cu adaosul patosului postnietzschean. Dar *Moartea la Veneția* tratează o temă comună lui Freud și lui Nietzsche — relația de sublimare sexuală cu cultura. Conștientizarea infrastructurii culturii este mortală pentru cultură, iar Mann descrie criza unei civilizații. Sublimarea și-a pierdut puterea creatoare sau formatoare, iar acum nu mai există decât cultură deshidratată și natură pângărită.

Dar nu cred că astfel au receptat-o americanii. Ei au fost de-a dreptul entuziasmați și au luat-o ca pe un manifest timpuriu al mișcării de eliberare sexuală. Chiar și cele mai distinse talente, sau tocmai cele mai distinse talente, suferă din pricina acestor obscure năzuințe reprimate de societate. Nu e nimic rău în ele; iar oamenii n-ar trebui să fie intimidați de opinia publică, ar trebui să învețe să se accepte. Nu au a se teme de nimic decât de teama însăși. Pe scurt, Aschenbach este un om care de-abia așteaptă să spună adevărul. Poate că a existat ceva din toate acestea în Mann, dorința de a vorbi deschis despre dorințele reprimate, care, din pricina climatului epocii sale, trebuiau exprimate sub o aparență tragică, sfâșiindu-te, plângând și lamentându-te. Cu siguranță că nietzscheanismul lui Gide era motivat în bună măsură de asta. Pentru a fi eliberați sexual, pare să creadă Gide, trebuie să fim niște supraoameni, dincolo de bine și de rău. El preia imoralismul lui Nietzsche de dragul nivelării moralei sexuale burgheze, folosind un tun ca să omoare un țânțar. Nietzsche n-ar fi avut decât dispreț pentru un asemenea demers. Cel care a spus că orice măreție are nevoie de „o sămânță în sânge"

nu ar fi simpatizat cu oamenii obsedați de reprimarea sexuală, care nu puteau face ceva sublim din erotismul lor, care tânjeau după satisfacerea „naturală" și aprobarea publică pentru a avea un rost. Gide i-ar fi apărut lui Nietzsche drept un burghez cu tendințe nihiliste. În măsura în care Mann ar fi vizat o asemenea expresie a sinelui, ea ar fi fost semnul propriei sale decadențe, al neputinței sale creatoare și al dorinței de a se sustrage responsabilității, cufundându-se în plăcerile fără scop ale creaturii, opuse plăcerilor creatorului.

Atât de puternicele interpretări sexuale ale artei și religiei făcute de Nietzsche, precum și cele — mai puțin puternice, dar mai populare — făcute de Freud i-au corupt pe americani. Ei au remarcat în sublimarea sexuală mai puțin sublimul și mai mult sexul. Ceea ce în Nietzsche era menit să ducă pe culmi era folosit aici spre a demitiza culmile în favoarea dorinței prezente. Orice explicație a ceea ce e superior în termenii a ceea ce e inferior prezintă această tendință, îndeosebi într-o democrație, unde se dorește ceea ce ridică pretenții speciale, și se presupune că binele e accesibil tuturor. Acesta e unul din motivele profunde pentru care Freud s-a bucurat imediat de o asemenea audiență în America. În ciuda *Sturm und Drang*-ului continental, el credea în natură, așa cum era ea propovăduită de Locke, natura animală. El n-a făcut decât să adauge muncii sexul, spre a compune formula sa pentru o viață sănătoasă — „dragoste și muncă" —, fiindcă nu putea să explice cu adevărat dragostea. Am fost crescuți să credem în asta. E o concepție care se armonizează mai degrabă cu știința, în loc să se bazeze, ca la Nietzsche, pe aburii poetici. Există un teren solid, care face apel la empirismul nostru nativ, în interpretarea a ceea ce dorește cu adevărat erosul. Mai mult, știința mai degrabă decât poezia constituie mijlocul nostru preferat de a vorbi despre obscenitate. Toate acestea, la care se adaugă promisiunea unui soi de satisfacere a dorințelor noastre și de eliberare de neajunsurile noastre au făcut din Freud, de la bun început, un învingător, cel mai accesibil dintre toți marii europeni. El a oferit licența pentru centralitatea sexului în viața publică, atât

de caracteristică timpului nostru. Până la urmă a părut prea moralizator, nu îndeajuns de deschis. Dar tot ce trebuia să faci era să imaginezi noi structuri sociale care presupuneau o mai mică represiune în funcționarea lor. Aici a fost util Marx. Fie trebuia să uiți pur și simplu de problemele privind relația dintre eros și cultură, fie să afirmi armonia dintre cele două. Freud, navigând pe coama unui val al filozofiei germane, le-a îngăduit americanilor să creadă că satisfacerea dorințelor lor sexuale era cel mai important element al fericirii lor. El a oferit raționalizarea instinctului, deși cu siguranță nu asta-i era intenția.

Sexul a imigrat în Statele Unite cu statutul special conferit celor care-și aduc contribuția științifică și literară la cultura noastră. Dar când a ajuns aici s-a comportat ca orice alt lucru american. Duse au fost tonul plângăreț, poezia, justificarea bazată pe dependența civilizației de sublimare. Așa cum înlăturasem camuflajul care masca necesitățile economice — precum Parthenonul și Chartres —, spre a ne concentra eficient asupra necesităților înseși, tot astfel am demistificat dorințele sexuale, văzând în ele ce erau de fapt, spre a le satisface mai eficient. Aceasta a adus în lumea lockeană a doua focalizare asupra naturii umane, cea asupra căreia s-au concentrat Rousseau și cei pe care i-a influențat. Drepturile fundamentale sunt „viața, libertatea și urmărirea proprietății și a sexului". „Dă-ne nouă sărmanilor, flămânzilor după sex..." Freud a făcut posibil ca represiunea sexuală să fie considerată o problemă medicală, învestind-o astfel cu prestigiul de care se bucură automat orice are un raport cu sănătatea într-o națiune devotată autoconservării. Există o tendință de a neglija avertismentul lui Rousseau că nu mori dacă nu-ți satisfaci această foame, și că până și poftele trupești ale celor mai mari seducători pot fi potolite de certitudinea pedepsei cu moartea. Astfel, demistificăm economia și sexualitatea, satisfăcându-le cerințele primare, înlăturându-le ceea ce filozofia noastră ne spune că reprezintă impulsul lor creativ, după care ne plângem că nu avem cultură. Putem merge la operă între slujbă și ora de culcare. În Uniunea Sovietică, oamenii au rămas dependenți de operă din timpurile de tristă

amintire, fiindcă tirania împiedică expresia artistică; noi depindem de aceleași opere, fiindcă setea care a produs nevoia artistică a fost astâmpărată. Nu-l pot uita pe un student din anul întâi de la Amherst care a întrebat cu o uluire naivă și de bună-credință: „Trebuie să ne întoarcem la sublimare?" Adică la surogatul din dieta fără zahăr. Iată ce soartă a avut în America sublimul, în toate înțelesurile subtile care i-au fost conferite de la Rousseau și Kant la Nietzsche și Freud. Am fost fermecat de candoarea puștiului, dar nu l-am putut privi ca pe un candidat serios la cultură. Pentru că am ajuns să socotim nenecesarul necesar, am pierdut orice sentiment al necesității, fie ea naturală sau culturală.

Pasul crucial a fost făcut totuși atunci când sexul ca stil de viață a apărut pe scenă. Până atunci existase un anumit set natural de indicații sexuale de mântuială. În America de odinioară se considera de la sine înțeles că sexul avea o teleologie — reproducerea — și era tratat ca un mijloc în acest scop. Tot ceea ce nu conducea în acea direcție era inutil, ba chiar periculos, trebuia uitat sau controlat de lege, dezaprobare, conștiință și, da, rațiune. Freud a avut efectul de a elibera sexul din această conexiune bine stabilită. E o forță fără de sfârșit, capabilă să îndeplinească multe funcțiuni; iar energiile sale sălbatice, difuze trebuie să capete o oarecare formă dacă o persoană e să fie fericită. Dar adevăratul naturalism al lui Freud, aflat la baza explozivei indeterminări pe care a împrumutat-o de la Nietzsche, precum și imperativele sănătății și ale personalității integrate au oferit limitări și o structură pentru expresia sexuală legitimă. Nu există la Freud loc pentru satisfacerea tipurilor de dorințe cărora Mann le dă glas în *Moartea la Veneția*. Ele sunt explicate și tratate de Freud fără a fi acceptate în propriii lor termeni. La Mann, ele sunt întru câtva premonitorii și asemenea țipetelor osândiților care cad în nimic. Asemenea dorințe caută sensul — poate că așa stau lucrurile cu tot ce e erotic —, dar nu îl pot avea pentru nimic în lume. Dorințele lor nu sunt satisfăcute, fără îndoială, odată cu transferul cazurilor lor de la tribunalul judecătorului sau preotului la cel al doctorului, sau prin

simpla lor explicare. Oamenii pot accepta cu uşurinţă reducţionismul în orice, cu excepţia lucrurilor care-i preocupă pe ei. Nici societatea burgheză, nici ştiinţa naturală nu lasă loc pentru aspectul nereproductiv al sexului. Odată cu diminuarea austerităţii burgheze şi emanciparea concomitentă a plăcerilor nevinovate, a ajuns să fie la modă o anumită tolerare a sexului nevinovat. Dar asta nu era de-ajuns, fiindcă nimeni nu vrea cu adevărat ca cele mai dragi dorinţe ale sale să fie puse în aceeaşi categorie cu mâncărimea şi scărpinatul.

În America, în special, există în continuare nevoia unei justificări morale. Stilul de viaţă — o expresie provenind din aceeaşi şcoală de gândire ca sublimarea şi care a fost de fapt înţeleasă ca produs al sublimării, dar nu fusese niciodată asociată cu ea în America din cauza diviziunii muncii, potrivit căreia Freud era specializat în sublimare, iar Weber în stilul de viaţă — s-a dovedit a fi o mană cerească. „Stilul de viaţă" justifică orice tip de viaţă, aşa cum „valoarea" justifică orice opinie. El distruge structura naturală a lumii, care nu e decât materie brută în mâna artistică a stilistului. Însăşi această expresie face ca toate moralismele şi naturalismele să se oprească brusc la marginea terenului sacru, conştiente de limitele lor şi pline de respect faţă de creativitate. Mai mult, cu ciudatul lor amestec de tradiţii, stilurilor de viaţă le sunt acordate drepturi, astfel încât apărarea lor este o cauză morală, justificând dulcile accese de indignare faţă de violatorii drepturilor omului, împotriva cărora aceste gusturi, înainte de a deveni stiluri de viaţă, erau atât de lipsite de apărare din punct de vedere politic şi psihologic. Acum, toţi iubitorii drepturilor omului din lume pot fi chemaţi să se unească în apărarea lor, căci ameninţarea la adresa drepturilor oricărui grup reprezintă o ameninţare la adresa tuturor. Sadomasochiştii şi Solidaritatea sunt uniţi în cauza comună a drepturilor omului, destinele lor depinzând de succesul cruciadei în favoarea lor. Sexul nu mai e o activitate, ci o cauză. În trecut, exista un loc respectabil pentru marginalitate, boema. Dar trebuia să-şi justifice practicile neortodoxe prin realizările sale intelectuale şi artistice. Stilul de viaţă este mult mai liber, uşor,

autentic şi democratic. Nu trebuie acordată nici o atenţie conţinutului.

Stilul de viaţă a fost mai întâi popularizat în America pentru a descrie şi a face acceptabile vieţile oamenilor creatori de lucruri atrăgătoare care displac societăţii. Era totuna cu contracultura. Două mari expresii din uzajul american, drapat în autoritatea conferită de genealogia lor filozofică, au oferit oamenilor garanţia morală de a trăi exact cum vor. Desigur, contracultura s-a bucurat de demnitatea asociată culturii şi era concepută ca un reproş la adresa scuzei burgheze pentru cultura pe care o vedem în jurul nostru. Ce se petrece de fapt într-o contracultură sau un stil de viaţă — fie că este înnobilant sau înjositor — nu are nici o importanţă. Nimeni nu este obligat să gândească prin intermediul acestor practici. Este imposibil să procedezi astfel. Orice ai fi, oricine ai fi, este bine. Toate acestea sunt o mărturie a uluitoarei puteri despre care vorbeşte Tocqueville, a abstracţiunilor dintr-o societate democratică. Simplele cuvinte schimbă totul. Este şi un comentariu la adresa moralismului nostru. Ceea ce începe într-o căutare, dacă nu a plăcerii egoiste — istoricii viitorului nu ne vor privi ca pe o rasă de hedonişti care au ştiut cum să se „bucure", în ciuda tuturor discursurilor despre acest subiect —, cel puţin a evitării suferinţei sau mâhnirii ori a eliberării de ele, metamorfozată într-un stil de viaţă şi un *drept*, devine temeiul superiorităţii morale. Viaţa confortabilă, neconstrânsă este moralitate.

Putem vedea asta în multe domenii din întregul spectru politic. Servirea propriului interes este exprimată ca principiu dezinteresat şi considerată realmente astfel. Când ne uităm la adepţii zeloşi din clasa de mijloc ai măsurilor contraceptive, avortului şi divorţului rapid — cu preocuparea lor socială, încrederea în sine lipsită de umor şi mormanul de statistici — nu ne putem împiedica să ne gândim că toate astea îi servesc foarte bine. Nu e o negare a realităţii problemelor care se ivesc în familiile cu prea mulţi copii ale săracilor, cumplitele consecinţe ale violurilor sau nevestelor bătute. Totuşi, nici una din aceste probleme nu aparţine cu adevărat claselor de mijloc, care nu se reproduc,

sunt rareori violate sau bătute, dar sunt beneficiarele cel mai bine recompensate a ceea ce propun ele însele. Dacă vreuna din propunerile lor ar presupune un sacrificiu al libertății sau plăcerii pentru ele sau clasa lor, ar fi mai plauzibile din punct de vedere moral. Așa cum stau lucrurile, toate propunerile lor contribuie la propria lor capacitate de a alege, în sensul contemporan al alegerii. Motive care ar putea fi cu ușurință eronate n-ar trebuie să fie — dar sunt — baza suficienței morale. În acest caz, ca în multe altele, facilitarea relațiilor sexuale devine identică cu moralitatea. Mi-e teamă că americanii cei mai siguri de ei înșiși din zilele noastre sunt tocmai aceia care au cel mai mult de câștigat din predicile lor. Acest lucru e cu atât mai neplăcut cu cât armele lor sunt construite din învățăminte filozofice ale căror intenții reprezintă exact opusul alor lor.

Dar ceea ce mă frapează cel mai mult la povestirea lui Mann și mă face să reflectez la ce s-a întâmplat în America din clipa în care o asemenea literatură ne-a atras prima dată atenția este felul în care îl folosește pe Platon. Pe măsură ce Aschenbach devine tot mai obsedat de băiatul de pe plajă, citatele din *Phaidros*, unul din dialogurile despre dragoste ale lui Platon, îi tot vin în minte, exprimând ceea ce recunoaște el — treptat și cuprins de groază — ca fiind caracterul atracției sale. Platon fusese încorporat în tradiția germană, iar *Phaidros* era probabil unul din lucrurile pe care se presupune că Aschenbach trebuia să le fi citit ca elev, pe când învăța greaca. Dar conținutul său — discursurile despre dragostea unui bărbat pentru un băiețandru — n-ar fi trebuit să-l afecteze. Dialogul, ca o bună parte din ceea ce forma educația germană, era încă un fragment de „cultură", de informație istorică, care nu devenise o parte a unui întreg vital, coerent. E un fapt simptomatic pentru caracterul mort al propriei activități culturale a lui Aschenbach. Deodată, acest fragment capătă înțeles, arătând drumul în jos, spre abisul dorinței refulate. E ca un vis și, dacă ești freudian, ai cheia pentru a descuia înțelesul viselor. Fapte crude, inacceptabile fizic, locuitori ai inconștientului se exprimă în feluri ascunse, obținând astfel o satisfacție tainică. Se leagă de un material con-

ştient acceptabil, care apoi nu mai înseamnă ce pare să însemne. Acum exprimă şi nu exprimă adevăratul înţeles. Respectabilul dialog al lui Platon este intermediarul între buna conştiinţă a lui Aschenbach şi carnalitatea sa. Platon a găsit un mod de a exprima şi a înfrumuseţa, de a sublima sexualitatea perversă. Aşa se prezintă povestea. Nu există vreo indicaţie că Mann ar fi crezut că poţi învăţa prea multe în materie de eros direct de la Platon. Poţi învăţa câte ceva aplicând perspectiva lui Freud la Platon şi văzând cum dorinţa găseşte raţionalizări pentru ea însăşi. Platon era un trup dezgustător pentru disecţia ştiinţifică. Mann era prea prins de noutatea învăţăturii freudiene ca să se îndoiască de faptul că sublimarea poate cu adevărat explica fenomenele psihice pe care pretinde că le explică. Era un doctrinar, sau era sigur că ne pricepem mai bine decât vechii gânditori. Ei sunt mitologizanţi.

Freud şi Platon sunt de acord cu privire la pătrunderea erotismului în tot ce e omenesc. Dar aici asemănarea se opreşte. Oricine doreşte să-şi abandoneze certitudinea cu privire la superioritatea psihologiei moderne s-ar putea să găsească în Platon o explicaţie mai bogată a diversităţii expresiei erotice, care ne dezorientează şi ne-a adus la actuala absurditate. Ar vedea acolo o articulare capabilă să răsplătească posibilităţile şi imposibilităţile înfăptuirii dorinţelor erotice. Platon încântă şi descântă erosul — or, avem nevoie de ambele ipostaze. Cel puţin, la Mann tradiţia de la care ne-am putea reîmprospăta e prezentă, deşi nu tocmai vie. Cu ceea ce ne dă ne-am putea îmbarca în propria noastră călătorie şi găsi o pradă mai interesantă decât un Aschenbach. Dar în America acel fir subţire, deja întins la maximum la Mann, s-a rupt. Nu mai avem contact cu tradiţia. Erosul este o obsesie, dar nu există vreo reflecţie cu privire la el, nici măcar posibilitatea unei asemenea reflecţii, fiindcă luăm acum ceea ce nu erau decât nişte interpretări ale sufletelor noastre drept fapte cu privire la ele. Erosul devine treptat lipsit de sens şi josnic; şi nu există nimic bun pentru om care să nu fie inspirat de gândire şi afirmat de alegerea reală, adică alegerea influenţată de deliberare. Saul Bellow şi-a descris propria-i intenţie ca „redescoperirea magiei lumii sub rămăşiţele ideilor

moderne". Rețeaua cenușie de abstracțiune, folosită spre a acoperi lumea ca să fie simplificată și explicată într-un fel care ne place, a ajuns în ochii noștri lumea însăși. Singura cale de a vedea fenomenele, mai degrabă decât sterilele lor distilări, de a le trăi din nou în ambiguitatea lor ar fi de a avea viziuni alternative disponibile, o diversitate de opinii profunde. Dar ideile noastre îngreunează asemenea experiențe în practică și le fac imposibile în teorie. Cum poate un tânăr care vede sublimarea acolo unde Platon vedea divinația să învețe de la Platon, ca să nu mai spunem să creadă că Platon îi poate vorbi? Sufletele plămădite artificial de un nou tip de educație trăiesc într-o lume transformată de artificiul omului și cred că toate valorile sunt relative și determinate de impulsurile economice și sexuale private ale celor care le dețin. Cum ar putea ei să recupereze experiența naturală primară?

Bănuiesc că, dacă ar fi să facem o lege care să interzică folosirea oricăruia din cuvintele de pe lista obligatorie din această secțiune, o mare parte a populației ar fi redusă la tăcere. Discursul tehnic ar continua; dar toate preocupările bune sau rele, fericirea, felul în care ar trebui să trăim ar deveni foarte greu de exprimat. Aceste cuvinte sunt acolo unde ar trebui să fie reflecțiile, iar dispariția lor ar dezvălui golul. Exercițiul ar fi unul excelent, fiindcă i-ar determina pe oameni să se întrebe în ce cred cu adevărat, ce anume se află în spatele formulelor. Oare „a trăi exact așa cum îmi place" ar fi un substitut acceptabil pentru „modul de viață"? Oare „opinia mea" e totuna cu „valorile"? „Prejudecățile mele" cu „ideologia" mea? Ar putea figura „agitarea maselor" sau „pur și simplu divin" în locul „charismei"? Fiecare din cuvintele standard pare substanțial și respectabil. Ele au aerul să jusifice gusturile și faptele cuiva, iar ființele umane au nevoie de o asemenea justificare, orice ar spune ele. Avem nevoie de temeiuri pentru ceea ce facem. E semnul umanității noastre și posibilitatea noastră de a forma o comunitate. N-am întâlnit niciodată o persoană care să spună: „Cred ceea ce cred; pur și simplu astea sunt valorile mele." Există întotdeauna argumente. Naziștii le aveau; comuniștii le au. Hoții și

proxeneții le au. Poate că există unii oameni care nu simt că trebuie să se justifice, dar ei sunt ori vagabonzi, ori filozofi.

Totuși, aceste cuvinte nu sunt temeiuri, și nici nu au fost gândite astfel. Dimpotrivă, erau menite să arate că adânca noastră nevoie umană de a ști ce facem și de a fi buni nu poate fi satisfăcută. Printr-un miracol, acești termeni înșiși au devenit justificarea noastră: nihilismul ca moralism. Găsesc îngrozitoare nu imoralitatea relativismului. Uimitor și degradant e dogmatismul cu care acceptăm un asemenea relativism și nonșalanta noastră lipsă de preocupare față de ce înseamnă el pentru viața noastră. Singurul scriitor care nu-i atrage deloc pe americani — care nu le oferă nimic de sfârtecat marxiștilor, freudienilor, feministelor, deconstructiviștilor sau criticilor noștri structuraliști — este Louis-Ferdinand Céline, care exprimă cel mai bine felul cum îi apare viața unui om care se confruntă cu ceea ce credem și ceea ce nu credem. El este un artist mult mai talentat și un observator mult mai pătrunzător decât mult mai popularii Mann sau Camus. Robinson, eroul pe care-l admiră în *Călătorie la capătul nopții*, este un mincinos egoist, un pungaș, un ucigaș cu simbrie. De ce-l admiră Ferdinand? În parte pentru onestitatea lui, în parte fiindcă preferă să fie împușcat și omorât de prietena sa decât să-i spună că o iubește. El crede în ceva, lucru de care Ferdinand e incapabil. Studenții americani sunt dezgustați, oripilați de acest roman, și-i întorc spatele cu repulsie. Dacă le-ar putea fi administrat cu forța, i-ar motiva probabil să-l reconsidere, să-l socotească necesar pentru a-și analiza propriile premise, să facă explicit nihilismul lor implicit și să-l examineze cu seriozitate. Ca o imagine a actualei noastre condiții intelectuale, mi se tot reamintește de secvențele de la știri cu francezii bălăcindu-se veseli în apa de la malul mării, bucurându-se de concediul plătit legiferat de guvernul Frontului Popular al lui Léon Blum. Era 1936, anul în care lui Hitler i se permitea să invadeze Renania. Toate marile noastre cauze se rezumă la acel gen de vacanță.

Paradoxal e că limbajul nostru este produsul extraordinarei gândiri și măreții filozofice la care această rapidă și superficială

trecere în revistă n-a făcut decât unele aluzii. Există aici material de studiat suficient pentru o viață întreagă, ba chiar mai mult decât atât, care ar transforma certitudinile noastre sărăcitoare în îndoieli umanizante. Simplul gest de a ne întoarce la rațiunile din spatele limbajului nostru și a le cântări în raport cu rațiunile pentru un alt limbaj ne-ar elibera. Am încercat să ofer schița unei arheologii a sufletelor noastre așa cum sunt ele. Suntem asemenea unor păstori ignoranți care trăiesc într-un loc unde au înflorit odinioară mari civilizații. Păstorii se joacă cu fragmentele care răsar la suprafață, fără să aibă idee despre frumoasele structuri cărora le-au aparținut odinioară. Ar fi suficientă o atentă excavare pentru a le oferi modele care să intensifice viața. Avem nevoie de istorie nu ca să ne spună ce s-a întâmplat, sau ca să ne explice trecutul, ci pentru a reînvia trecutul, astfel încât să ne explice și să facă posibil un viitor. Aceasta este criza și oportunitatea noastră educativă. Raționalismul occidental a culminat într-o respingere a rațiunii. Este oare necesar acest rezultat?

Mulți vor spune că rapoartele mele cu privire la influența decisivă a filozofiei europene, îndeosebi germane, asupra noastră sunt false sau exagerate și că, chiar dacă ar fi adevărat că tot acest limbaj provine din sursa căreia i l-am atribuit, limbajul nu are asemenea efecte. Dar limbajul se află pretutindeni în jurul nostru. Sursele sale sunt și ele de netăgăduit, la fel ca și gândirea care a produs limbajul. Știm cum a fost popularizat limbajul. E suficient să mă gândesc la studentul meu de la Amherst sau la șoferul meu de taxi din Atlanta ca să fiu convins că de fapt categoriile spiritului determină percepțiile. Dacă putem crede că acele „concepții despre lume" calviniste au făcut capitalismul, putem acredita și posibilitatea că viziunile copleșitoare ale filozofilor germani pregătesc tiraniile viitorului.

Trebuie să repet că Rousseau, Kant, Hegel și Nietzsche sunt gânditori de primă mărime. Tocmai asta e și poziția mea. E nevoie să învățăm din nou ce înseamnă asta, precum și faptul că există și alții care aparțin aceleiași categorii.

Partea a treia

UNIVERSITATEA

De la *Apărarea* lui Socrate la *Rektoratsrede* a lui Heidegger

Când aveam cincisprezece ani, am văzut Universitatea din Chicago pentru prima dată şi am simţit oarecum că-mi descoperisem viaţa. Nu mai văzusem până atunci — sau cel puţin nu mai remarcasem — clădiri destinate evident unui scop mai înalt, nu necesităţii sau utilităţii, nu doar pentru a adăposti sau a produce ori a face comerţ cu ceva, ci unui lucru care să fie un scop în sine. Vestul Mijlociu nu era cunoscut pentru splendoarea caselor sale de rugăciune sau pentru monumentele ridicate gloriei politice. Reminiscenţa înălţimilor spirituale cu care să fie solicitată imaginaţia sau admiraţia tinerilor era prea puţin vizibilă. Năzuinţa după nu se ştie prea bine ce şi-a aflat răspunsul în lumea din afară.

Fără îndoială, trebuie să fi fost falsele clădiri gotice. În cursul educaţiei mele am învăţat că erau false şi că goticul nu e tocmai pe gustul meu. Dar ele indicau un drum al învăţăturii care duce la locul de întâlnire al celor mari. Acolo găseşti exemple de un fel pe care n-ai cum să-l vezi prin preajmă, fără de care n-ai şti nici să-ţi recunoşti propriile capacităţi, nici cât e de minunat să aparţii speciei. Această imitare a stilurilor din ţări şi epoci îndepărtate trăda conştiinţa lipsei substanţei exprimate de acele stiluri, precum şi a respectului faţă de ea. Aceste clădiri erau o reverenţă faţă de viaţa contemplativă, făcută de o naţiune mai dependentă decât oricare alta de viaţa activă. Pseudogoticul a fost foarte ridiculizat, şi nimeni nu mai construieşte astfel în zilele noastre. Nu e autentic, nu e o expresie a ceea ce suntem, s-a spus. Pentru mine, a fost şi a rămas o expresie

a ceea ce suntem. Ne putem întreba dacă criticii culturali au avut un instinct la fel de bun în privința nevoilor noastre spirituale ca bogații vulgari care au plătit pentru clădiri. Impulsul națiunii noastre e să meargă spre viitor, iar tradiția i se pare mai degrabă un impediment decât o sursă de inspirație. Reminiscențele și amenințările din trecut sunt singurul nostru monitor în vreme ce înaintăm pe drumul nostru. Milionarii disprețuiți care au înălțat o universitate în mijlocul unui oraș care pare devotat doar țelurilor americane au plătit un tribut lucrurilor pe care le neglijaseră, fie din pricina unui sentiment a ceea ce rataseră ei înșiși, fie din pricina conștiinței vinovate în legătură cu aspectele cărora le era exclusiv devotată viața lor, fie spre a satisface vanitatea de a-și vedea numele asociate acestei acțiuni. (Lucrurile care alimentează vanitatea cuiva ne învață la fel de mult despre el ca orice altceva.) Educația era un fapt american, nu doar educație în sensul tehnic al cuvântului.

Pentru mine, promisiunea acestor clădiri era pe deplin ținută. Din clipa în care am devenit student acolo, a părut plauzibil să-mi petrec tot timpul gândindu-mă ce eram, o temă interesantă pentru mine, dar care nu păruse niciodată un subiect de studiu adecvat sau posibil. În liceu, am văzut mulți băieți și fete mai mari mergând la universitatea de stat ca să devină medici, avocați, asistenți sociali, profesori, toată gama de profesiuni respectabilă în mica lume în care trăiam. Universitatea era parte a maturizării, dar nu era așteptată, cu sufletul la gură, ca o experiență transformatoare — și nici nu era astfel, de fapt. Nimeni nu credea că ar fi existat țeluri serioase de care să nu fi auzit, sau că ar fi existat vreo cale de a ne studia scopurile și a determina prioritățile. Pe scurt, filozofia nu era decât o vorbă goală, iar literatura o formă de amuzament. Liceele noastre și atmosfera din jurul lor creaseră această stare de spirit. Dar o mare universitate prezenta un alt fel de atmosferă, anunțând că există întrebări care ar trebui abordate de noi toți, dar care nu sunt puse în viața obișnuită și la care nu se așteaptă acolo un răspuns. Ea oferea o atmosferă de liberă investigație, excluzând prin urmare ceea ce nu conducea la o asemenea investigație sau

i se opunea. Făcea o distincție între ce e important și ce nu. Proteja tradiția nu fiindcă tradiția e tradiție, ci fiindcă tradiția oferă modele de discuție la un nivel înalt unic. Conținea minuni și făcea posibile prietenii constând în experiențe împărtășite ale acelor minuni. Mai mult decât orice, implica prezența câtorva mari gânditori care au demonstrat existența vieții teoretice și ale căror motive nu puteau fi reduse cu ușurință la vreunul din motivele josnice pe care oamenii adoră să le socotească universale. Aveau o autoritate care nu se baza pe putere, bani sau familie, ci pe daruri naturale care trezesc pe drept cuvânt respectul. Relațiile dintre ei și studenți erau revelația unei comunități în care există un adevărat bine comun. Într-o națiune întemeiată pe rațiune, universitatea era templul regimului, dedicat celei mai pure utilizări a rațiunii și evocând tipul de reverență cuvenit unei asocieri a ființelor umane libere și egale.

Anii m-au învățat că o mare parte din asta exista doar în tinereasca și entuziasta mea imaginație, dar nu atât de mult pe cât s-ar crede. Instituțiile erau mult mai ambigue decât aș fi bănuit și se dovedeau mult mai fragile — odată aflate în bătaia vânturilor potrivnice — decât s-ar fi zis. Dar am văzut gânditori adevărați care mi-au deschis noi lumi. Substanța ființei mele a fost influențată de cărțile pe care am învățat să le prețuiesc. Ele îmi însoțesc fiecare minut din fiecare zi a vieții mele, făcându-mă să văd mai mult și să fiu mai mult decât aș fi văzut sau aș fi fost dacă norocul nu m-ar fi adus într-o mare universitate, în unul din cele mai bune momente ale sale. Am avut profesori și studenți de vis. Și, mai presus de orice, am prieteni cu care pot împărtăși reflecțiile despre ce e prietenia, cu care mă asemăn sufletește și în care se află la lucru acel bine comun despre care tocmai am vorbit. Toate acestea sunt, desigur, amestecate cu slăbiciunea și urâțenia pe care viața le conține în mod necesar. Nimic din ele nu anulează partea josnică din om. Dar influențează chiar și latura josnică. Nici una din dezamăgirile mele legate de universitate — care nu e, la urma urmei, decât un vehicul pentru conținuturi în principiu separabile de ea — nu m-a făcut să mă îndoiesc că viața pe care mi-a oferit-o a fost cea mai bună

pe care aş fi putut-o avea. Niciodată nu m-am gândit că universitatea era sacerdotală pentru societatea din jur. Mai curând, am crezut că societatea exercită un sacerdoţiu în societate, şi binecuvântez o societate care tolerează şi sprijină o eternă copilărie pentru unii, o copilărie al cărei aer jucăuş poate fi, la rândul său, o binecuvântare pentru societate. A te îndrăgosti de ideea de universitate nu e o nebunie, căci doar în acest fel eşti capabil să vezi ce poţi fi. Fără ea, toate aceste minunate rezultate ale vieţii teoretice se prăbuşesc din nou în mâlul primordial din care nu mai pot ieşi. Facila demitizare economică şi psihologică a vieţii teoretice nu îi poate anula frumuseţile ireductibile. Dar o asemenea demitizare le poate estompa, aşa cum s-a şi întâmplat.

Tocqueville despre viaţa intelectuală democratică

Tocqueville m-a învăţat importanţa universităţii pentru societatea democratică. Nobila sa carte, *Despre democraţie în America*, a dat glas sentimentelor mele abia închegate. Portretul pe care-l face „Vieţii intelectuale a americanilor" este oglinda în care ne putem vedea pe noi înşine. Dar, din cauză că perspectiva mai largă pe care o propune e străină, nu ne recunoaştem imediat. În experienţa mea, studenţii sunt la început plictisiţi de prezentarea spiritului american de către Tocqueville, dar, dacă li se atrage cu adevărat atenţia, sunt în cele din urmă fascinaţi şi intrigaţi de ea. Nimănui nu-i place să creadă că ceea ce poate vedea e limitat de circumstanţe, oricât de uşor ar recunoaşte acest fapt la alţii. Tocqueville ne arată cum un regim democratic provoacă o aplecare intelectuală specială care, dacă nu e corectată în mod activ, distorsionează viziunea spiritului.

Marele pericol democratic, potrivit lui Tocqueville, este tirania opiniei publice. Cerinţa democraţiei este ca fiecare om să decidă pentru el însuşi. Folosirea facultăţilor naturale ale cuiva ca să stabilească pentru el însuşi ce e adevărat şi fals, ce e

bun şi rău constituie metoda filozofică americană. Democraţia eliberează de tradiţie, care în alte tipuri de regimuri determină judecata. Prejudecăţile religiei, clasei şi familiei sunt nivelate, nu doar în principiu, ci şi în fapt, fiindcă nici unul din reprezentanţii lor nu are o autoritate intelectuală. Dreptul politic egal face imposibil ca Biserica sau aristocraţia să stabilească bastioane de pe care să poată afecta opiniile oamenilor. Clericii, pentru care revelaţia divină reprezintă standardul, aristocraţii pentru care veneraţia faţă de Antichitate este puternică, părinţii care tind mereu să prefere drepturile strămoşilor celor ale raţiunii, toţi sunt detronaţi în favoarea individului egal. Chiar dacă oamenii caută egalitatea, ei n-o pot găsi acolo unde o găseau de obicei în alte regimuri. Astfel, impedimentele exterioare care stau în calea liberei exercitări a raţiunii au fost înlăturate din democraţie. Oamenii sunt de fapt pe cont propriu în comparaţie cu ce erau în alte regimuri şi în ce priveşte sursele obişnuite de opinie. Aceasta promovează o măsură a raţiunii. Totuşi, de vreme ce puţini oameni se şcolesc în folosirea raţiunii dincolo de calcularea propriului interes încurajat de regim, ei au nevoie de sprijin în numeroase privinţe — de fapt, în toate privinţele, în măsura în care totul este deschis unei judecăţi proaspete şi independente — pentru a căror rezolvare nu au nici timpul, nici capacităţile necesare. Chiar şi interesul propriu în funcţie de care calculează — scopurile — poate deveni îndoielnic. Adeseori e necesară un fel de autoritate pentru majoritatea oamenilor şi, cel puţin uneori, e necesară pentru toată lumea. În absenţa oricărui alt lucru spre care să te întorci, credinţele comune ale majorităţii oamenilor sunt aproape întotdeauna ceea ce va determina judecata. Aici era tradiţia cea mai preţioasă. Fără a fi sedusă de mistica ei nedemocratică şi antiraţională, tradiţia oferă o contrapondere şi o reparaţie pentru ceea ce e doar curent şi conţine rămăşiţele pietrificate ale vechii înţelepciuni (alături de o mare parte care nu e înţelepciune). Prezenţa activă a unei tradiţii în sufletul unui om îi oferă o resursă împotriva efemerului, tipul de resursă pe care doar înţelepţii îl găsesc pur şi simplu în ei înşişi. Rezultatul paradoxal al eliberării raţiunii este

o mai mare încredere în opinia publică pentru a fi călăuzit, o slăbire a independenței.

În ansamblu, rațiunea este expusă în centrul scenei. Cu toate că fiecare om din democrație se crede, la nivel individual, egal cu oricare altul, e greu să reziști colectivității oamenilor egali. Dacă toate opiniile sunt egale, atunci majoritatea opiniilor, printr-o analogie psihologică a politicii, ar trebui să fie ezitante. E foarte bine să spui că fiecare ar trebui să-și urmeze propria opinie, dar, de vreme ce se cere un consens pentru viața politică și socială, e nevoie de o adaptare. Astfel, dacă nu există un motiv puternic pentru a te opune opiniei majorității, ea are inevitabil câștig de cauză. Aceasta e forma cu adevărat periculoasă a tiraniei majorității, nu tipul care persecută în mod activ minoritățile, ci tipul care învinge rezistența voinței interioare pentru că nu există o sursă calificată de principii nonconformiste și nici un sentiment al dreptății superioare. Majoritatea e tot ce există. Ceea ce decide majoritatea e singurul tribunal. Nu atât puterea intimidează, cât aparența ei de justiție. Tocqueville a constatat că americanii vorbeau foarte mult despre dreptul individual, dar că exista o adevărată monotonie a gândirii și că independența viguroasă a spiritului era rară. Chiar și cei care au aerul că sunt liber-cugetători caută de fapt o clientelă și se așteaptă ca într-o bună zi să fie parte a majorității. Ei sunt deopotrivă creaturi ale opiniei publice și conformiști — actori ai nonconformismului în teatrul conformiștilor care admiră și aplaudă nonconformismul de un anume tip, tipul care radicalizează opiniile deja dominante.

Expunerea rațiunii în regimul rațional este exacerbată de absența clasei în sensul vechi al cuvântului, bazată pe principii sau convingeri de drept. Există un consens general cu privire la cele mai fundamentale principii politice, și, așadar, dubiile cu privire la ele nu au nici un statut. În aristocrații, exista de asemenea partidul poporului, dar în democrație nu există un partid aristocratic. Asta înseamnă că nu există protecție pentru adversarii principiilor de guvernare, și nici respectabilitate pentru ei. Existau în trecut și partide care reprezentau interesele

ecleziastice împotriva celor ale monarhilor sau aristocraților. Și ele ofereau un loc în care opiniile contrare puteau înflori. În focul disputelor noastre politice avem tendința să pierdem din vedere faptul că diferențele noastre de principiu sunt foarte mici în comparație cu cele pentru care oamenii obișnuiau să lupte. Singura ceartă din istoria noastră care a implicat cu adevărat diferențe fundamentale privind principiile fundamentale a fost cea referitoare la sclavie. Dar chiar și susținătorii sclaviei nu prea îndrăzneau să afirme că unele ființe umane sunt create de natură spre a servi alte ființe umane, așa cum a făcut Aristotel; au fost nevoiți să nege umanitatea negrilor. În plus, problema era deja reglată prin Declarația de Independență. Sclavia neagră era o aberație care trebuia eliminată, nu o trăsătură permanentă a vieții noastre naționale. Nu doar sclavia, ci și aristocrația, monarhia și teocrația erau înlăturate de Declarație și Constituție. Era foarte bine pentru liniștea noastră internă, dar nu foarte încurajator pentru îndoielile teoretice legate de egalitatea triumfătoare. Nu numai că se considera că vechile probleme de teoretizare politică își aflaseră definitiv răspunsul, ci și că resursele care alimentau diversitatea, care le priveau, fuseseră înlăturate. Conștiința democratică și simpla nevoie de supraviețuire se unesc pentru a suprima îndoiala. Tipurile de întrebări pe care Tocqueville le pune Americii — ale căror răspunsuri îi îngăduiau să afirme justețea egalității mai rezonabil și mai optimist decât o fac majoritatea dintre noi — proveneau dintr-o experiență pe care nu o putem avea: experiența sa directă a unui regim și temperament alternativ al sufletului — aristocrația. Dacă nu putem avea în nici un fel acces la ceva de tipul acelei experiențe, înțelegerea noastră referitoare la evantaiul de posibilități umane este sărăcită, iar capacitatatea noastră de a ne afirma propriile puncte forte și slăbiciuni este diminuată.

Pentru a face accesibilă toată acea gamă de posibilități, pentru a depăși tendința regimului de a descuraja aprecierea alternativelor importante, universitatea trebuie să vină în sprijinul rațiunii timide și neprotejate. Universitatea este locul unde investigația și deschiderea filozofică intră în drepturi. Ea are menirea

să încurajeze folosirea neinstrumentală a raţiunii de dragul ei, să ofere atmosfera în care superioritatea morală şi fizică a voinţei dominante nu va intimida îndoiala filozofică. Şi păstrează comoara marilor fapte, a marilor oameni şi a marilor sisteme de gândire necesare pentru a hrăni acea îndoială.

Libertatea spiritului nu pretinde doar — sau în special — absenţa constrângerilor legale, ci prezenţa gândirii alternative. Tirania cea mai plină de succes nu e aceea care foloseşte forţa pentru a asigura uniformitatea, ci aceea care înlătură capacitatea de a fi conştient de alte posibilităţi, care face să pară de neconceput ideea că alte căi sunt viabile, care înlătură sentimentul că există un exterior. Nu sentimentele sau angajamentele îl vor elibera pe om, ci gândurile, gândurile reflectate. Sentimentele sunt în bună măsură formate şi informate de convenţie. Diferenţele reale vin din diferenţa în gândire şi în principiul fundamental. O mare parte din democraţie duce la asaltul asupra conştientizării diferenţei.

În primul rând, ca în toate regimurile, există ceea ce am putea numi o interpretare oficială a trecutului, care îl face să apară imperfect sau doar un pas spre actualul regim. Un exemplu este interpretarea Romei şi a Imperiului Roman în *Cetatea lui Dumnezeu* a lui Augustin. Roma nu e uitată, dar e amintită doar prin lentilele creştinismului victorios, nereprezentând astfel pentru acesta o provocare.

În al doilea rând, adularea celor care deţin puterea este o realitate a oricărui regim, mai ales într-o democraţie, unde, spre deosebire de tiranie, există un principiu de legitimitate acceptat care zdrobeşte voinţa interioară de a rezista şi unde, aşa cum am spus, nu există o altă putere legitimă decât poporul spre care un om se poate întoarce. Repulsia faţă de puterea poporului, faţă de faptul că gustul popular ar trebui să domnească în toate zonele vieţii, este foarte rară într-o democraţie modernă. Unul din farmecele intelectuale ale marxismului este că explică injustiţia sau filistinismul poporului asftel încât să disculpe poporul, socotit a fi manipulat de elitele corupte. Astfel, un marxist este capabil să critice prezentul fără să se izoleze de pre-

zent și viitor. Aproape nimeni nu vrea să se confrunte cu posibilitatea că „vulgaritatea burgheză" ar putea fi cu adevărat natura poporului, întotdeauna și pretutindeni. Lingușirea poporului și incapacitatea de a rezista opiniei publice sunt viciile democratice, îndeosebi printre scriitori, artiști, ziariști și oricine altcineva care depinde de un public. Ostilitatea și disprețul exagerat față de popor reprezintă viciul aristocrațiilor, și ne privesc prea puțin. Aristocrațiile urăsc demagogii și se tem de cel mai tare dintre ei, în vreme ce democrațiile, în forma lor pură, îi urăsc pe „elitiști" și se tem cel mai mult de ei, fiindcă sunt nedrepți, adică nu acceptă principiul de justiție călăuzitor în acele regimuri. Prin urmare, fiecare regim nu ține cont de cei care ar avea cele mai mari șanse să-i recunoască și să-i compenseze propensiunile politice și intelectuale, în vreme ce-i admiră pe cei care le încurajează. Dar, repet, această tendință este mai acută în democrație din cauza absenței unei clase nedemocratice. În fiecare regim există un popor; nu există neapărat orice altă clasă.

În al treilea rând, concentrarea democratică asupra utilului, asupra soluției a ceea ce e considerat în general de populație ca fiind problemele cele mai presante, face ca distanța teoretică să pară nu doar inutilă, ci și imorală. Când există sărăcie, boală, război, cine poate pretinde dreptul să lenevească în grădinile epicureice, punând întrebări la care s-a răspuns deja și păstrând o distanță atunci când se cere un angajament? Atitudinea „de amorul artei" e străină spiritului democratic modern, în special în chestiunile intelectuale. De câte ori scârțâie ceva, oamenii democratici devotați gândirii au o criză de conștiință, trebuie să găsească o cale de a-și interpreta strădaniile potrivit standardului utilității, sau tind altminteri să le abandoneze ori să le deformeze. Această tendință este accentuată de faptul că în societatea egalitară nimeni practic nu are cu adevărat o părere prea bună despre el însuși, nici nu a fost crescut în spiritul unui drept special și al disprețului mândru față de simpla necesitate. Omul cu suflet mare al lui Aristotel, care iubește frumosul și lucrurile inutile, nu e un tip democratic. Un asemenea om iubește onoarea, dar o disprețuiește, pentru că știe că merită mai mult, în vreme ce vanitatea

democratică se definește prin onorurile pe care le caută și pe care le poate dobândi. Cel care iubește frumosul și lucrurile inutile e departe de a fi un filozof — cel puțin la fel de departe pe cât este cel care iubește utilul, în principiu mai rezonabil —, dar are avantajul de a disprețui multe din lucrurile pe care le disprețuiește și filozoful, și e plauzibil să-l admire pe acesta pentru însăși lipsa lui de utilitate, ca pe un ornament. Faptele mărețe și neobișnuite sunt mult mai naturale pentru el decât pentru cel care iubește utilul, și crede și venerează motivele a căror existență este negată de psihologia utilitaristă. Poate lua drept de la sine înțelese lucruri care constituie țelurile spre care sunt îndreptate majoritatea eforturilor umane — banii și statutul social. El este liber, și trebuie să urmărească alte împliniri, dacă nu-și petrece viața, așa cum ar trebui în viziunea democratică, ajutându-i pe alții să obțină ceea ce el are deja. Cunoașterea ca împlinire în sine mai degrabă decât ca sarcină cerută pentru alte împliniri poate fi imediat înțeleasă de el. Finalitatea opusă instrumentalității și fericirea opusă urmăririi fericirii atrag temperamentul aristocratic. Toate acestea sunt salutare pentru viața intelectuală și nici una dintre ele nu este endemică democrației.

Astfel, simpla anunțare a regulei rațiunii nu creează condiția pentru exercițiul deplin al raționalității, și prin înlăturarea impedimentelor care-i stau în cale sunt demontate și o serie din elementele sale de susținere. Rațiunea este doar o parte a economiei sufletului și pretinde un echilibru al celorlalte părți pentru a funcționa cum se cuvine. Întrebarea este dacă pasiunile sunt servitorii ei sau dacă ea este slujnica pasiunilor. Ultima interpretare, care îi aparține lui Hobbes, joacă un rol important în dezvoltarea democrației moderne și reprezintă o apreciere și o depreciere a rațiunii. Orânduirile mai vechi, mai tradiționale, care nu încurajează jocul liber al rațiunii, conțin elemente care amintesc de interpretarea mai nobilă, filozofică a rațiunii și o ajută să nu se degradeze. Acele elemente sunt legate de pietatea care prevalează în asemenea orânduiri. Ele transmit o anumită deferență față de lucrurile superioare, un respect pentru viața contemplativă, înțeleasă drept contemplare a lui Dumnezeu și culme

a devoțiunii, și o fidelitate față de ființele eterne care temperează absorbția în ce e doar presant sau curent. Acestea sunt imagini de o măreție filozofică — care, trebuie subliniat, reprezintă distorsiuni ale originalului și pot fi cei mai aprigi dușmani ai săi, dar care păstrează ordinea cosmosului și a sufletului din care pornește filozofia. Tocqueville descrie acest lucru minunat de bine, în emoționanta prezentare a lui Pascal, pe care-l consideră, fără îndoială, drept cel mai desăvârșit om. Posibilitatea unui asemenea tip uman, tipul teoretic, este, potrivit lui Tocqueville, foarte amenințată în democrație, și trebuie viguros apărată dacă e ca umanitatea să nu fie grav sărăcită. O mare parte a reflecției teoretice care înflorește în democrația modernă ar putea fi interpretată ca resentiment egalitarist împotriva tipului superior reprezentat de Pascal, denigrându-l, deformându-l și interpretându-l ca fiind dispărut. Marxismul și freudismul îi reduc motivațiile la acelea ale tuturor oamenilor. Istorismul îi neagă accesul la eternitate. Teoria valorii îi face irelevant raționamentul. Dacă ar apărea deodată, ochii noștri ar fi orbi la superioritatea lui și am fi scutiți de disconfortul pe care ni l-ar provoca.

Se poate spune că universitatea există în democrație pentru a împiedica sau vindeca orbirea democratică, nu de dragul constituirii unei aristocrații, ci de dragul democrației și de dragul păstrării libertății spiritului — fără îndoială una dintre cele mai importante libertăți — pentru câțiva indivizi din interiorul ei. Universitatea care are succes dovedește că o societate poate fi devotată bunăstării tuturor, fără să îngrădească potențialul uman sau să constrângă mintea în direcția țelurilor urmărite de regim. Cea mai adâncă slăbiciune intelectuală a democrației constă în lipsa de gust sau de aplecare pentru viața teoretică. Toți laureații noștri cu premiul Nobel și cei asemenea lor nu fac nimic pentru a contrazice temerile lui Tocqueville în această privință. Problema nu e dacă posedăm inteligență, ci dacă suntem adepții reflecției de tipul cel mai amplu și mai profund. Avem nevoie să ni se aducă permanent aminte de deficiența noastră, acum mai mult decât în trecut. Marile universități europene acționau odinioară ca un fel de conștiință intelectuală a noastră, dar,

odată cu declinul lor, am rămas pe cont propriu. Nimic nu ne împiedică să avem o părere prea bună despre noi înșine. Este nevoie să existe o instituție nepopulară în mijlocul nostru, care să pună claritatea mai presus de bunăstare sau compasiune, care să reziste la puternicele noastre impulsuri și tentații, care să fie eliberată de orice snobism, dar să aibă standarde. Acele standarde ne sunt în primul rând accesibile pornind de la ce e mai bun în trecut, deși ele trebuie să fie astfel încât să admită noul, dacă el întrunește acele standarde. Dacă nimic din ce e nou nu le întrunește, nu e un dezastru. Epocile de mare fertilitate spirituală sunt rare și le alimentează pe altele, mai puțin fertile. Un dezastru ar fi pierderea inspirației acelor epoci, fără a avea nimic de pus în loc. Aceasta ar face și mai puțin plauzibil ca talentele cele mai rare să-și afle expresia în rândul nostru. Biblia și Homer și-au exercitat influența mii de ani, păstrată în curentul central sau marginalizată, rareori fiind depășită ca forță, fără să devină irelevantă fiindcă nu s-ar fi potrivit temperamentului vremii sau spiritului unui regim. Ei au oferit o cale de ieșire, precum și un model de reformă.

Sarcina universității este astfel cel puțin bine definită, dacă nu și lesne de îndeplinit sau chiar de reținut. Ea constă, în primul rând, în a menține întrebările permanente în centrul atenției. Ea face acest lucru mai ales prin păstrarea — prin menținerea în viață — a operelor celor care au abordat cel mai bine aceste probleme. În Evul Mediu, Aristotel era foarte prezent în spiritul elementelor de frunte ale societății. Era folosit ca o autoritate pe același plan cu Părinții Bisericii, fiindu-le asimilat acestora. Desigur, asta reprezenta un abuz în cazul lui Aristotel, care propovăduia că autoritatea este opusul filozofiei. Propria sa învățătură trebuia întotdeauna abordată cu întrebări și îndoieli, nu cu credință. Esența filozofiei constă în abandonarea oricărei autorități în favoarea rațiunii umane individuale. Cu toate acestea, Aristotel era acolo, vederile sale moderate și raționale au avut un efect asupra lumii, iar el a putut fi o călăuză pentru cei care au ajuns să aibă îndoieli filozofice. În vremurile noastre, eliberarea de autoritate și independența rațiunii sunt locuri co-

mune. Aristotel însă, în loc să fie folosit cum se cuvine — acum, când avem dispoziția corespunzătoare —, a dispărut cu totul. Cu greu l-am mai putea folosi pe Aristotel, așa cum a făcut Hegel, spre a surprinde caracterul modernității. Suntem în schimb tot mai limitați la experiența îngustă a lui aici și acum, cu pierderea de perspectivă corespunzătoare. Dispariția lui Aristotel are mult mai puțin de a face cu calitățile sale intrinseci cât cu dezgustul politic față de el, asociat cu lipsa disciplinei intelectuale care rezultă dintr-un sentiment de autosuficiență. Rațiunea a devenit pentru noi o prejudecată. Rousseau nota că în vremea sa mulți oameni care cu un secol în urmă ar fi fost niște fanatici religioși erau acum liberali. El a tras concluzia că aceștia nu erau cu adevărat raționali, ci mai degrabă conformiști. Rațiunea transformată în prejudecată este cea mai rea formă de prejudecată, fiindcă rațiunea este singurul instrument prin care te poți elibera de prejudecată. Cea mai importantă funcție a universității într-o epocă a rațiunii constă în protejarea rațiunii de ea însăși, fiind modelul adevăratei deschideri.

Prin urmare, fără a avea răspunsurile, universitatea știe ce e deschiderea și știe întrebările. Mai știe și regimul în cadrul căruia trăiește și tipurile de amenințare pe care acest regim le reprezintă la adresa activității sale. Într-o democrație, ea riscă mai puțin opunându-se emergentului, schimbătorului și efemerului decât îmbrățișându-le, fiindcă societatea e deja deschisă pentru ele, fără a monitoriza ceea ce acceptă și fără să respecte suficient vechiul. În acest caz, universitatea riscă mai puțin având standarde intransigent de înalte decât încercând să fie prea inclusivă, fiindcă societatea tinde să estompeze standardele în numele egalității. Ea riscă de asemenea mai puțin concentrându-se asupra eroicului decât căutând locul comun, fiindcă societatea nivelează. Într-o aristocrație, universitatea ar trebui probabil să meargă într-o direcție opusă celei urmate într-o democrație, pentru a elibera rațiunea. Dar într-o aristocrație universitatea este o instituție mai puțin importantă decât într-o societate democratică, fiindcă există alte centre pentru viața spiritului, în vreme ce într-o democrație nu există practic nici un

alt centru, nici un stil de viață, nici o chemare sau profesie care să pretindă sau să încurajeze sau chiar să permită cultivarea spiritului. Așa stau tot mai mult lucrurile la sfârșitul secolului XX. Universitatea ca instituție trebuie să compenseze lucrurile care le lipsesc indivizilor într-o democrație și trebuie să-și încurajeze membrii să participe la spiritul ei. Ca depozitară a celor mai înalte facultăți și principii ale regimului, ea trebuie să fie puternic pătrunsă de importanța sa în afara sistemului de individualitate egală. Ea trebuie să manifeste dispreț față de opinia publică, fiindcă are înăuntrul ei sursa autonomiei — căutarea și chiar descoperirea adevărului potrivit naturii. Ea trebuie să se concentreze asupra filozofiei, teologiei, clasicilor literari și a oamenilor de știință ca Newton, Descartes și Leibniz, care au cea mai cuprinzătoare viziune științifică și un simț al raportului dintre ce fac și ansamblul lucrurilor. Toate acestea trebuie să ajute la păstrarea a ceea ce e mai predispus a fi neglijat într-o democrație. Ele nu sunt dogmatisme, ci tocmai contrariul lor: ceea ce e necesar pentru a lupta împotriva dogmatismului. Universitatea trebuie să reziste tentației de a încerca să facă totul pentru societate. Universitatea nu e decât un interes printre multe altele și trebuie să vegheze permanent la acel interes de teama de a-l compromite în dorința de a fi mai utilă, mai revelatoare, mai populară.

Sarcina universității este ilustrată de două tendințe ale spiritului democratic indicate de Tocqueville. Una este abstracțiunea. Fiindcă nu există tradiție și oamenii au nevoie să fie călăuziți, au trecere teorii generale care sunt produse într-o zi și nu au o bază solidă în experiență, ci par să explice lucruri și sunt un sprijin util în găsirea drumului într-o lume complicată. Marxismul, freudismul, economismul, behaviorismul etc. sunt exemple ale acestei tendințe, și există mari recompense pentru cei care le furnizează. Însăși universalitatea democrației și asemănarea oamenilor presupusă de ea încurajează această tendință și fac ochiul minții mai puțin sensibil la diferențe. Toți termenii discutați în partea a doua sunt dovezi ale acestei abstracțiuni, simulacre ale gândirii și experienței, nu cu mult mai bune

decât sloganurile, care iau locul reflecției. În aristocrații, oamenii consideră experiențele națiunilor lor ca fiind unice și superioare, și tind nu să generalizeze, ci să uite mai degrabă comunitatea naturală a oamenilor și universalitatea gândirii. Dar ei acordă cu adevărat atenție experiențelor lor, diversității fenomenelor omogenizate de tipare mentale abstracte. Acesta e un alt lucru pe care universitatea democratică trebuie să-l învețe de la aristocrații. Tentația noastră este să preferăm noua teorie strălucitoare experienței pe deplin cunoscute. Chiar și faimosul nostru empirism e mai mult o teorie decât o deschidere spre experiență. Producerea teoriilor nu e o teoretizare sau un semn al vieții teoretice. Concretizarea, nu abstractizarea, este marca filozofiei. Orice generalizare interesantă trebuie să derive din înțelegerea cea mai bogată a ceea ce trebuie explicat, dar tendința spre abstractizare duce la simplificarea fenomenelor spre a le face față mai ușor.

Dacă, de pildă, cineva consideră că doar câștigul reprezintă un temei pentru acțiunile oamenilor, e ușor să le explici. Abstractizezi din ce ai la îndemână. După o vreme, nu mai remarci decât motivele postulate. În măsura în care oamenii încep să creadă în teorie, ei nu mai cred că există alte motive în ei înșiși. Iar când politicile sociale sunt bazate pe o asemenea teorie, în cele din urmă se ajunge la producerea unor oameni care se potrivesc acelei teorii. Când acest lucru survine — sau a survenit deja —, lucrul cel mai necesar este capacitatea de a recupera natura originară a omului și motivele sale, de a vedea ce anume nu se potrivește acelei teorii. Relatarea interesată a lui Hobbes cu privire la virtuți, care a câștigat în psihologie, trebuie pusă în contrast cu relatarea lui Aristotel, care păstrează noblețea independentă a virtuților. Hobbes se gândea la Aristotel, ceea ce noi nu facem niciodată, atunci când și-a dezvoltat învățătura. Pentru a restabili ceea ce era realmente o dezbatere, restabilind astfel fenomenul *om*, trebuie să-i citești pe Aristotel și Hobbes împreună și să cercetezi ce a văzut fiecare din ei în om. Abia apoi ai materialul la care să reflectezi. Pentru oamenii moderni, care trăiesc într-o lume transformată de abstracțiuni și care au fost ei

înşişi transformaţi de abstracţiuni, singura cale de a avea din nou experienţa omului este de a reflecta profund asupra acestor abstracţiuni cu ajutorul gânditorilor care nu le împărtăşesc şi care ne pot duce la experienţe dificile sau imposibile fără ajutorul lor.

O problemă înrudită este tendinţa din ştiinţele sociale de a prefera explicaţiile deterministe ale evenimentelor celor care le văd ca pe nişte rezultate ale deliberării şi alegerii umane. Tocqueville explică această tendinţă ca pe o consecinţă a neputinţei individului în societatea egalitară. Curios, în democraţie, cea mai liberă dintre societăţi, oamenii se dovedesc mai dornici să accepte doctrinele care le spun că sunt condiţionaţi, cu alte cuvinte, că nu sunt liberi. Nimeni nu pare să fie capabil — sau să aibă dreptul — de a controla el însuşi evenimentele, care par puse în mişcare de forţe impersonale. În aristocraţii, pe de altă parte, indivizii născuţi în înalta societate au un sentiment prea puternic al controlului asupra a ceea ce par să conducă, sunt siguri de libertatea lor şi disprețuiesc tot ceea ce pare să-i determine. Nici sentimentul aristocratic, nici cel democratic cu privire la cauzele evenimentelor, nu sunt pur şi simplu adecvate. Într-o democraţie, unde oamenii cred deja că sunt slabi, ei sunt prea deschişi la teorii care-i învaţă că *sunt* slabi, ceea ce, făcându-i pe indivizi să considere că e imposibil să controleze acţiunea, are efectul de a-i slăbi şi mai mult. Antidotul este din nou unul clasic, eroicul — Homer, Plutarh. La început ei ni se par iremediabil naivi. Dar numai naivitatea noastră sofisticată ne face să credem asta. Churchill a fost inspirat de strămoşul său Marlborough, iar încrederea în propria-i acţiune e de neconceput fără încurajarea oferită de acel model. Marlborough spunea că Shakespeare a fost esenţial în formarea sa. Iar Shakespeare a învăţat o bună parte din ce ştia despre arta guvernării de la Plutarh. Aceasta este genealogia intelectuală a eroilor moderni. Revoluţia democratică a spiritului anulează asemenea filiaţii vechi şi le înlocuieşte cu teoria luării deciziei, în care nu există o categorie pentru arta guvernării, ca să nu mai vorbim despre eroi.

Pe scurt, există o singură regulă simplă pentru activitatea universităţii: ea nu trebuie să le ofere studenţilor experienţe dis-

ponibile în societatea democratică. Le vor avea oricum. Ea trebuie să le pună la dispoziție experiențe pe care nu le pot avea acolo. Tocqueville nu credea că scriitorii antici erau perfecți, dar credea că ar fi cei mai în măsură să ne facă într-adevăr conștienți de imperfecțiunile noastre, ceea ce contează pentru noi.

Universitățile nu și-au îndeplinit niciodată prea bine această funcție. Acum, ele au încetat practic să mai încerce asta.

Relația dintre gândire și societatea civilă

Cu toate că universitățile au apărut de multă vreme, universitatea, așa cum o știm noi, în conținutul și scopul ei, este un produs al Epocii Luminilor. A lumina înseamnă a aduce lumină acolo unde până atunci a fost întuneric, a înlocui opiniile, adică superstițiile, printr-o cunoaștere științifică a naturii, începând cu fenomenele aflate la îndemâna tuturor oamenilor și sfârșind cu demonstrația rațională posibilă pentru toți oamenii. Toate lucrurile trebuie investigate și înțelese de rațiune, cu alte cuvinte de știință ori filozofie (distincția dintre cele două este de origine recentă, ajungând să fie curentă doar în secolul al XIX-lea). Țelul Epocii Luminilor constă în cunoașterea naturii tuturor lucrurilor. Trecutul era caracterizat nu prin ignoranță, ci prin false opinii. Oamenii au avut dintotdeauna opinii cu privire la orice, dar acele opinii erau fără temei și nu puteau fi demonstrate. Totuși, ei au guvernat națiunile de oameni și au fost autoritari. Astfel, problema Luminilor nu este doar descoperirea adevărului, ci conflictul dintre adevăr și convingerile oamenilor, care sunt încorporate în lege. Epoca Luminilor începe din tensiunea dintre ceea ce sunt oamenii obligați să creadă de către cetate și religie, pe de o parte, și căutarea adevărului științific, pe de altă parte. A reflecta asupra opiniilor fundamentale, a formula îndoieli în privința lor, ca să nu mai vorbim de a propune substitute pentru ele, au fost activități interzise de orice regim cunoscut anterior de om. A proceda astfel era considerat a fi — și chiar era — lipsit de loialitate și ireverențios.

Firește, oamenii din Epoca Luminilor nu erau primii care au recunoscut această tensiune. Ea existase și fusese cunoscută încă de la apariția științei în Grecia, undeva între secolele VIII–VI î. Cr. Gânditorii Luminilor erau conștienți că existaseră, începând de atunci, filozofi, matematicieni, astronomi și studioși ai fenomenului politic extraordinar de mari, care suferiseră persecuții și fuseseră siliți să trăiască în marginea societății. Inovația Epocii Luminilor a fost tentativa de a reduce acea tensiune și a modifica relația filozofului cu societatea civilă. Societatea educată și universitatea, comunitățile de oameni de știință — respectate și sprijinite public — care-și fixează propriile reguli, urmărind cunoașterea potrivit dictatelor interne ale științei, spre deosebire de autoritatea civilă sau ecleziastică, comunicând liber între ele, sunt semnele vizibile ale acelei inovații. Gânditorii timpurii au acceptat tensiunea și au trăit în acord cu ea. Cunoașterea lor era esențială pentru ei înșiși, și aveau o viață privată foarte diferită de viața lor publică. Erau ei înșiși preocupați să iasă din întuneric la lumină. Epoca Luminilor a fost o tentativă curajoasă de a le arăta acea lumină tuturor, parțial de dragul tuturor oamenilor, parțial de dragul progresului științei. Succesul acestei tentative depindea de libertatea oamenilor de știință de a se asocia și a vorbi unul cu altul. Iar libertatea nu putea fi câștigată decât în cazul în care conducătorii credeau că oamenii de știință nu reprezentau o amenințare la adresa lor. Epoca Luminilor nu a fost doar — și poate nici în primul rând — un proiect științific, ci unul politic. El a pornit de le premisa că de fapt conducătorii ar putea educa, o premisă nesusținută de vechii frați ai Luminilor.

Acest proiect a fost o conspirație, așa cum a spus d'Alembert în Discursul preliminar de la *Encyclopédie*, primul document al Epocii Luminilor. Așa trebuie să fi stat lucrurile, căci, pentru a avea niște conducători rezonabili, a fost nevoie ca o mare parte din vechii conducători să fie înlocuiți, în special cei a căror autoritate se baza pe revelație. Preoții erau dușmanii prin excelență, fiindcă respingeau pretenția la rațiune și întemeiau politica și morala pe textul sacru și autoritățile ecleziastice. Fi-

lozofii au părut să nege însăşi existenţa lui Dumnezeu, sau cel puţin a Dumnezeului creştin. Vechea ordine se întemeia pe creştinism, iar folosirea liberă a raţiunii pur şi simplu nu putea fi îngăduită în interiorul ei, de vreme ce raţiunea nu acceptă nici o autoritate mai presus de ea şi este în mod necesar subversivă. A existat o luptă publică pentru dreptul de a conduce; căci, în ciuda conduitei modeste a filozofilor, ei pretind cel puţin nişte conducători favorabili lor, care au ales raţiunea. Dreptul la libertatea de gândire este un drept politic, iar pentru ca el să existe trebuie să fie o ordine politică gata să accepte acel drept.

Cu alte cuvinte, trebuia demonstrat că urmărirea liberă a ştiinţei e bună pentru societate, spre a convinge cel mai puternic element din societate şi a garanta astfel protejarea acelei căutări. Simplu spus, trebuia arătat că progresul cunoaşterii era paralel cu progresul politic. Aceasta nu e câtuşi de puţin o propoziţie de la sine înţeleasă, aşa cum ştie oricine a citit *Discours sur les sciences et les arts,* al lui Rousseau, un virulent atac la adresa ei. Dar este principiul călăuzitor al Luminilor şi temeiul ultim al prejudecăţii pe care majoritatea oamenilor o au în favoarea libertăţii de gândire şi de investigaţie. Spun prejudecată, fiindcă motivele au fost aproape uitate, iar alte tipuri de gândire ostile libertăţii de gândire sunt curente. Vechea ordine oferea rădăcini şi mântuire, şi până şi ultimul gând e marcat de nostalgia după acea veche ordine. Gânditorii Epocii Luminilor au propus o ştiinţă politică aptă a fi folosită de fondatori, ca în America, stabilind principii şi aranjamente pentru o politică mai sănătoasă şi mai eficientă, şi o ştiinţă naturală capabilă să domine natura spre a satisface nevoile omului. Aceste promisiuni fac raţiunea nu doar acceptabilă în cadrul societăţii civile, ci chiar centrală în interiorul ei. O societate bazată pe raţiune are nevoie de cei care raţionează cel mai bine. Oamenii de ştiinţă aveau să fie cei mai respectaţi, luând locul regilor şi prelaţilor, fiindcă sunt sursele evidente ale lucrurilor bune din viaţă, libertatea şi urmărirea proprietăţii. Nu era tocmai o înlocuire a unei credinţe cu alta, fiindcă noua ştiinţă, dacă nu poate fi practicată de oricine, poate fi înţeleasă de oricine, dacă e pregătit după metoda ei, iar

cunoaşterea drepturilor şi îndatoririlor omului pretinde folosirea raţiunii sale.

Epoca Luminilor a fost o întreprindere îndrăzneaţă. Scopul ei era să reconstituie viaţa politică şi intelectuală sub supravegherea totală a filozofiei şi ştiinţei. Nici un cuceritor, profet sau fondator n-a avut vreodată o viziune mai amplă, şi nimeni n-a obţinut un succes mai răsunător. Nu există practic nici un regim contemporan care să nu fie, într-un fel sau altul, un rezultat al Epocii Luminilor, iar cel mai bun dintre regimurile moderne — democraţia liberală — este în întregime produsul ei. Pretutindeni în lume, toţi oamenii şi toate regimurile depind de şi recunosc ştiinţa popularizată de Lumini. Epoca Luminilor a învins inexorabil toţi adversarii pe care i-a vizat de la bun început, îndeosebi preoţii şi tot ce depinde de ei, printr-un lung proces de instrucţie care i-a învăţat pe oameni, aşa cum spunea Machiavelli, despre „lucrurile lumii". E suficient să citeşti *Avuţia naţiunilor*, de Adam Smith, Cartea a cincea, despre educaţie, ca să vezi cum reforma universităţilor, în special înfrângerea influenţei teologice, a fost esenţială pentru emergenţa economiei politice moderne şi a regimului bazat pe ea. Astfel, academiile şi universităţile formează nucleul democraţiei liberale, temelia ei, depozitarul principiilor ei active şi sursa continuă de cunoaştere şi educaţie care menţine în mişcare maşinăria regimului.

Regimul egalităţii şi libertăţii, al drepturilor omului, este regimul raţiunii. Universitatea liberă există doar în democraţia liberală, iar democraţiile liberale există numai acolo unde sunt universităţi libere. Marxiştii au dreptate să spună că „universitatea burgheză" este esenţialmente legată de „societatea burgheză", dar nu în sensul la care se gândesc ei. Universitatea nu apără acea societate pentru că-i reflectă pur şi simplu interesele, ci pentru că echilibrul de forţe din cadrul acestui tip de societate este astfel încât cei mai mulţi au nevoie, respectă şi, prin urmare, protejează libertatea de gândire. Asociaţiile anterioare de gânditori se aflau sub o supraveghere politico-teologică al cărei drept nu era pus sub semnul întrebării. Fascismul respingea raţiunea şi controla universităţile. Când Hitler a venit la putere,

Carl Schmitt a spus: „Astăzi Hegel a murit în Germania." Hegel era socotit cel mai de seamă universitar care existase vreodată. Iar comunismul afirmă că poporul, sub conducerea partidului aflat în avangardă, a devenit rațional, astfel încât universitatea nu mai are nevoie de un statut special — cu alte cuvinte, poate fi controlată de Partid. Doar în democrația liberală este acceptată întâietatea rațiunii, chiar dacă cetățenii ei nu sunt întotdeauna rezonabili. Ea îi asigură universității un statut special, o scutește de morală obișnuită și de limitările politice cu privire la ce se poate gândi și spune în societatea civilă. Universitatea nu este beneficiara libertății de gândire acordate tuturor membrilor societății. Dimpotrivă, în proiectul originar al societății moderne, libertatea generală de gândire era considerată dezirabilă pentru a sprijini tipul de gândire specific filozofilor și oamenilor de știință, singurul care merită numele de „gândire". Inițial, libertatea primordială era libertate de gândire, atât pentru că rațiunea este facultatea cea mai înaltă, cât și pentru că este indispensabilă societății bune. Hobbes, Descartes, Spinoza, Bacon, Locke și Newton trebuiau să fie liberi ca să gândească și să propage ceea ce învățaseră, dacă se punea problema unui nou tip de societate, a unei noi orânduiri a lumii.

Însuși statutul special a ceea ce a ajuns să fie numită libertate universitară s-a erodat progresiv, și abia dacă se mai știe ce înseamnă. Există o diferență minimă recunoscută în conștiința populară și chiar în cea universitară între libertatea universitară și securitatea slujbelor garantată de guvern, mediul de afaceri sau sindicate. Ea a ajuns să fie asimilată cu sistemul economic și seamănă cu interesul particular care e uneori aprobat, alteori dezaprobat. Drepturile științei nu mai sunt acum deosebite de drepturile gândirii, în general, oricărei descrieri i-ar corespunde. Libertatea cuvântului a cedat locul libertății de expresie, în care gestul obscen se bucură de același statut protejat ca și discursul demonstrativ. Toate bune și frumoase; totul a devenit liber și nu mai trebuie făcute distincții infamante. Dar e prea frumos ca să fie adevărat. Tot ce s-a întâmplat de fapt e că rațiunea a fost detronată, este mai puțin influentă și

mai vulnerabilă, pe măsură ce se alătură mulțimii pretențiilor mai puțin valoroase la atenția și sprijinul societății civile. Atacurile semiteoretice ale Dreptei și Stângii la adresa universității și cunoașterii ei, cerințele crescute ale societății, enorma expansiune a educației superioare și-au dat mâna pentru a ascunde lucrurile cele mai importante legate de universitate.

Intenția originară a academiilor și universităților reformate era să ofere un loc respectabil public — și un mijloc de sprijin — unde oamenii teoretici, dintre care în orice națiune există cel mult câțiva, să se întâlnească, să schimbe idei și să pregătească tinerii în domeniul științei. Academiile și universitățile urmau să fie motoare în progresul științei. Dreptul pe care reformatorii au încercat să-l stabilească era ca oamenii de știință să nu fie stingheriți în folosirea rațiunii lor, în zonele în care ei sunt competenți, pentru a rezolva problemele ridicate de natură. Rațiunea și competența trebuie aici subliniate. „Onestitatea intelectuală", „angajamentul" și lucruri de acest gen nu au nimic de a face cu universitatea, aparțin arenei unde se desfășoară lupta religioasă și politică, nu fac decât să stea în calea activității universitare și o predispun suspiciunii și criticii de care nu are nevoie. Libertatea de gândire și libertatea cuvântului erau propuse în teoria și în practica reformatorilor politici serioși pentru a încuraja vocea tăcută a rațiunii într-o lume care fusese dintotdeauna dominată de fanatisme și interese. Cum de-a putut libertatea de gândire și de vorbire ajunge să însemne încurajarea și protejarea specială a fanatismului și intereselor e altul dintre miracolele legate de decăderea idealului ordinii politice raționale. Autorii celebrelor *The Federalist Papers* au sperat că schema lor de guvernare avea să determine preponderența rațiunii și a oamenilor raționali în Statele Unite. Ei nu erau foarte preocupați să protejeze opiniile ori stilurile de viață excentrice sau nebunești. O asemenea protejare, pe care o privim adeseori acum ca fiind intenția centrală a Părinților Fondatori, este doar un rezultat accidental al protejării rațiunii, și își pierde plauzibilitatea dacă rațiunea este respinsă. Acești autori nu au respectat numeroasele secte religioase, și nici nu au dorit diversitatea

de dragul ei. Existența multelor secte a fost permisă doar pentru a preîntâmpina emergența uneia singure, dominante.

Momentul în care Epoca Luminilor a înregistrat succese pare să fi reprezentat și începutul decăderii ei. Estomparea intenției sale ca rezultat al democratizării ei este simptomatică pentru dificultățile interioare ale proiectului ei. Acel proiect impunea, pentru rarii oameni cu propensiuni teoretice, libertatea de a se angaja într-o investigație rațională într-un mic număr de discipline care tratează primele principii ale tuturor lucrurilor. În acest scop era nevoie de o atmosferă în care vocea rațiunii să nu fie înecată de puternicele voci ale diverselor „angajamente" care prevalează în viața politică. Cunoașterea este țelul; cei care o urmăresc trebuie să dea dovadă de competență și rațiune. Disciplinele sunt filozofia, matematica, fizica, chimia, biologia și știința omului, însemnând o știință politică aptă să discearnă natura omului și scopurile guvernării. Aceasta e academia. De ea depind mai multe științe aplicate — în special ingineria, medicina și dreptul — cu o demnitate mai mică și o cunoaștere derivată, dar care produc roadele științei de care beneficiază persoanele din afara științei, făcându-i s-o respecte. Astfel, avantajul cunoscătorilor, care vor să urmărească cunoașterea, și al celor care nu știu, cei care vor să-și urmărească bunăstarea, sunt servite simultan, stabilind o armonie între ele. Astfel, se aruncă un pod peste prăpastia străveche care-i separă pe cei înțelepți de cei care dețin puterea, iar problema celor înțelepți în societatea civilă este rezolvată. Proiectul era o unitate care reflecta unitatea ordinii inteligibile a naturii, părțile ei organizate potrivit ordinii părților întregului, unite în cele din urmă într-o examinare a întregului articulat făcută de știința supremă — filozofia.

Acest proiect și-a pierdut unitatea și se află în criză. Rațiunea este incapabilă să-și stabilească unitatea, să decidă ce-ar trebui să cuprindă, să împartă munca intelectuală. El plutește fără busolă sau cârmă.

Dacă universitatea este într-adevăr produsul Luminismului și reprezintă prezența ei vizibilă în democrația modernă, dacă Luminismul era un proiect politic care și-a propus să schimbe

caracterul străvechi al relației dintre înțelepciune și putere, cunoaștere și societate, am putea bănui că de fapt criza cunoașterii care a devenit utilă din punct de vedere politic — cu alte cuvinte, criza universității — și criza democrației liberale, ordinea politică depedentă de cunoaștere, au ceva de a face cu noua relație dintre cele două, promovată de Luminism.

Am inclus printre filozofii Epocii Luminilor oameni ca Machiavelli, Bacon, Montaigne, Hobbes, Descartes, Spinoza și Locke, alături de gânditori ai secolului al XVIII-lea ca Montesquieu, Diderot și Voltaire, ale căror învățături sunt considerate de obicei drept nucleul Luminilor, pentru că aceștia din urmă au fost foarte expliciți cu privire la datoria lor față cei aflați la originea unui fenomen pe care Epoca Luminilor n-a făcut în mare măsură decât să-l popularizeze. Oamenii din Epoca Luminilor propriu-zisă au fost primii ale căror învățăminte s-au adresat nu doar — sau prioritar — altor filozofi sau potențiali filozofi de același calibru, și care au fost preocupați nu doar de cei care înțelegeau, ci și de schimbarea opiniilor umanității în general. Luminismul a fost prima „mișcare" inspirată filozofic, o școală teoretică reprezentând totodată o forță politică. Însuși cuvântul „Lumini" transmite un amestec de elemente, la fel ca marxismul, în vreme ce platonismul și epicureismul se referă strict la teorii — care pot să fi avut un efect sau altul, dar a căror esență e doar teoretică. Deși Platon și Aristotel au avut niște filozofii politice, nu există un regim care să poată fi identificat drept regimul platonic sau aristotelian, în sensul că vreunul dintre acești gânditori ar fi fondat mișcarea sau partidul care a stabilit de fapt regimul. Dar Epoca Luminilor este cu siguranță responsabilă pentru democrația liberală, așa cum e marxismul pentru comunism. Istoricii intelectuali au fost adeseori prea impresionați de aceste evenimente recente în filozofie și politică pentru a recunoaște cât sunt de recente, că ele constituie un nou fenomen în ambele domenii și că ceea ce e mai interesant și mai profund în legătură cu Epoca Luminilor este ruptura ei radi-

cală și conștientă de sine cu tradiția filozofică în maniera și intensitatea activității sale politice.

Gânditorii Epocii Luminilor se percepeau ca aducând o inovație cât se poate de îndrăzneață: potrivit lui Machiavelli, filozofia modernă trebuia să fie eficientă din punct de vedere politic, în vreme ce Platon și Aristotel, precum și toți anticii care le-au urmat după ce Socrate a întemeiat filozofia politică, erau ineficienți politic. Machiavelli susținea că predă adevărul eficient, iar el și practic toți cei care i-au urmat s-au străduit să fie eficienți politic. Machiavelli merge pe urmele lui Callicles, din *Gorgias* al lui Platon, care îl ridiculiza pe Socrate pentru că era incapabil să se apere, să pareze insultele sau palmele primite. Vulnerabilitatea filozofului ar părea să fie punctul de plecare pentru noua reflecție și reînnoirea filozofiei. Astăzi, lucrul acesta li s-ar putea părea multora trivial, dar întreaga tradiție filozofică, antică și modernă, a considerat raportul dintre spirit și societate ca fiind cel mai rodnic punct de pornire pentru înțelegerea situației umane. Firește, prima filozofie despre care avem o relatare completă începe cu judecarea și executarea filozofului. Iar Machiavelli, inspiratorul marilor sisteme filozofice ale modernității, începe de la această vulnerabilitate a rațiunii în interiorul ordinii politice și-și propune să o corecteze.

Unii ar putea spune că gânditorii moderni nu erau preocupați de soarta filozofilor, ci, după cum spunea Bacon, de dorința de a ușura starea omului. Însă e de fapt unul și același lucru — o critică a neputinței filozofilor antici și o reflecție asupra relației dintre cunoaștere și societatea civilă. Anticii lăudau întotdeauna virtutea, dar asta nu-i făcea pe oameni mai virtuoși. Pretutindeni existau regimuri putrede, tirani care persecutau popoarele, bogați care-i exploatau pe săraci, nobili care-i subjugau pe cei de rând, oameni insuficient protejați de legi sau arme etc. Înțelepții au văzut limpede ce era rău în toate astea, dar înțelepciunea lor nu a generat puterea de a face ceva în această privință. Noua filozofie pretindea că a descoperit mijloacele de a reforma societatea și de a apăra viața teoretică. Dacă cele

două scopuri nu erau identice, ele erau menite să fie complementare.

Ar trebui reamintit că aceasta era o dispută în cadrul filozofiei şi că exista o înţelegere între părţi cu privire la ce e filozofia. Modernii nu erau de acord cu filozofii greci şi cu urmaşii lor, filozofii romani. Dar împărtăşeau concepţia că filozofia, şi, odată cu ea, ceea ce numim ştiinţă s-au născut în Grecia şi că nu mai existaseră altundeva, din câte se ştie. Filozofia este prezentarea raţională a întregului, sau a naturii. Natura este o noţiune care are ea însăşi o origine greacă şi este indispensabilă ştiinţei. Principiul contradicţiei călăuzea discursul tuturor, iar modernii prezentau argumente raţionale împotriva acelora dintre predecesorii lor cu care nu erau de acord. Modernii au preluat pur şi simplu o mare parte a astronomiei şi matematicii antice. Şi, mai presus de orice, au admis că viaţa filozofică este viaţa cea mai înaltă. Disputa lor nu e ca diferenţele dintre Moise şi Socrate, sau Isus şi Lucreţiu, unde nu există un univers comun al discursului, ci mai curând ca diferenţele dintre Newton şi Einstein. Este o luptă pentru posedarea raţionalismului de către raţionalişti. Acest lucru e pierdut din vedere, parţial pentru că scolastica, folosirea lui Aristotel de către Biserica Romano-Catolică, era fantoma filozofiei în interiorul vechii ordini, violent atacată de filozofii moderni, mai mult din furie antiteologică decât din aversiune faţă de filozofia antică. Un alt motiv pentru care acordul esenţial dintre antici şi moderni nu mai e limpede este ştiinţa modernă a istoriei intelectuale, care tinde să vadă toate diferenţele de opinie ca diferenţe ale „concepţiei despre lume", estompând distincţia dintre dezacordurile întemeiate pe raţiune şi cele întemeiate pe credinţă.

Însuşi termenul „Lumini" este legat de cea mai puternică imagine a lui Platon despre relaţia dintre gânditor şi societate, peştera. În *Republica*, Socrate îi înfăţişează pe oameni ca prizonieri într-o peşteră întunecoasă, înlănţuiţi şi obligaţi să se uite la un zid pe care sunt proiectate imagini despre care ei cred că sunt fiinţe şi care reprezintă pentru ei singura realitate. Pentru om, libertatea înseamnă a scăpa din lanţuri, din convenţiile socie-

tății civile, a părăsi peștera, a urca acolo unde soarele luminează ființele și a le vedea așa cum sunt de fapt. Contemplarea lor e deopotrivă libertate, adevăr și cea mai mare plăcere. Prezentarea lui Socrate e menită să ne arate că pornim de la iluzii, sau mituri, dar că e posibil să aspirăm la o lume neconvențională, la natură, prin folosirea rațiunii. Falsele opinii pot fi corectate, iar contradicțiile lor interne îi îndeamnă pe oamenii cugetați să caute adevărul. Educația este mișcarea de la întuneric la lumină. Rațiunea proiectată asupra unor ființe despre care la început ne dăm în întuneric cu părerea produce iluminarea.

Modernii au acceptat faptul că rațiunea poate înțelege ființele, că există o lumină la care aspiră știința. Întreaga diferență dintre antici și moderni se referă la peșteră, sau, nemetaforic, la relația dintre cunoaștere și societatea civilă. Socrate nu sugerează niciodată că, până și în eventualitatea puțin probabilă în care filozofii ar fi regi și ar poseda înțelepciunea absolută, natura peșterii ar putea fi modificată sau că o societate civilă, un popor, un *demos* s-ar putea lipsi de falsele opinii. Filozofii care s-ar întoarce la peșteră ar recunoaște că ceea ce alții iau drept realitate e doar o imagine, dar n-ar putea să-i facă decât numai pe câțiva norocoși capabili să vadă ființele așa cum sunt ele cu adevărat. Ei ar conduce cetatea în mod rezonabil, dar în absența lor aceasta ar reveni la nesăbuință. Sau, altfel spus, nesocotiții nu i-ar putea recunoaște pe înțelepți. Oamenii ca Bacon și Descartes, în schimb, credeau că era posibil să-i facă pe toți oamenii raționali, să schimbe ceea ce fusese dintotdeauna și pretutindeni. Epoca Luminilor a însemnat a face să strălucească în peșteră lumina ființei și a încețoșa pentru totdeauna imaginile de pe perete. Atunci ar exista o unitate între oameni și filozof. Totul se învârte în jurul întrebării dacă peștera este intratabilă, așa cum credea Platon, sau poate fi schimbată de un nou tip de educație, așa cum ne-au învățat marile figuri filozofice din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea.

După cum ne spune Platon, Socrate a fost acuzat de impietate, de faptul că nu cinstea aceiași zei ca restul cetății, și a fost găsit vinovat. Platon îl înfățișează întotdeauna pe Socrate drept

filozoful arhetipal. Evenimentele din viața lui Socrate, problemele cu care s-a confruntat reprezintă ceea ce filozoful ca atare trebuie să înfrunte. *Apărarea lui Socrate* ne spune că problema politică a filozofului sunt zeii. Acest dialog ne explică limpede că imaginile de pe peretele peșterii în legătură cu care oamenii nu acceptă să fie contrazişi îi reprezintă pe zei. Reacția lui Socrate la acuzație nu e să afirme dreptul la libertatea academică de a continua investigațiile cu privire la lucrurile din cer sau de sub pământ. El acceptă dreptul cetății de a-l întreba despre credința lui. Apărarea sa, nu foarte convingătoare, este că nu e subversiv. El afirmă marea demnitate a filozofiei şi încearcă pe cât posibil să reducă prăpastia dintre ea şi bunul cetățean. Cu alte cuvinte, trage de timp sau nu e sincer. Apărarea sa nu poate fi caracterizată ca „intelectual onestă" şi nu prea e pe gustul contemporan. El nu vrea decât să fie lăsat în pace cât mai mult timp posibil, dar e pe deplin conştient că un om care se îndoieşte cu privire la lucrurile pe care se presupune că le cunoaşte orice bun cetățean şi care-şi petrece viața stând şi vorbind despre virtute, mai degrabă decât făcând lucruri virtuoase, ajunge în conflict cu cetatea. În mod caracteristic, Socrate trăieşte cu conflictele esențiale şi le ilustrează, în loc să încerce să le abolească. În *Republica*, el încearcă să unească cetățenia cu filozofia. Singura soluție posibilă e ca filozofii să conducă, astfel încât să nu existe o opoziție între comandamentele cetății şi ceea ce pretinde filozofia, sau între putere şi înțelepciune. Dar această schiță a unei soluții este ironică şi imposibilă. Ea nu serveşte decât să arate cu ce trebuie să trăiască omul. Regimul regilor–filozofi este de obicei ridiculizat şi privit ca totalitar, dar conține o bună parte din ce ne dorim cu adevărat. Practic, toată lumea vrea ca rațiunea să domnească, şi nimeni nu crede că un om ca Socrate ar trebui condus de persoane care-i sunt inferioare sau să fie nevoit să-şi adapteze gândirea în funcție de ei. De fapt, *Republica* ne învață că nimic din toate astea nu e posibil şi că situația noastră necesită deopotrivă o mare doză de compromis şi multă intransigență, riscuri mari şi speranțe puține. Impor-

tant e nu să spui ce crezi, ci să găseşti o cale prin care să se facă după voia ta.

Contrar opiniei răspândite, Epoca Luminilor era concentrată asupra domniei filozofilor, luând în serios ironiile lui Socrate. Dacă nu aveau titlul de rege, schemele lor politice erau, totuşi, concepute pentru a fi puse în practică. Şi erau puse în practică, nu implorându-i pe principi să-i asculte, ci prin faptul că filozofia genera suficientă putere, astfel încât să-i silească pe principi să cedeze. Domnia filozofiei este recunoscută în insistenţa ca regimurile să fie construite spre a proteja drepturile omului. Furia pe care o resimţim citind despre cenzurarea poeţilor de către Socrate este inconştientă, dacă admitem, vrând-nevrând, că în fond copiii trebuie să fie învăţaţi despre metoda ştiinţifică înainte ca imaginaţia să formuleze vreo pretenţie asupra credinţei sau comportamentului lor. Educaţia din Epoca Luminilor face cu adevărat ceea ce Socrate propune doar cu titlu experimental. Socrate, cel puţin, încearcă să protejeze poezia, în vreme ce Epoca Luminilor e aproape indiferentă la soarta ei. Faptul că noi considerăm că ar trebui să existe cursuri de poezie ca şi ore de educare a raţionamentului ne determină să nu înţelegem: Ce se întâmplă cu imaginaţia poetică atunci când sufletul a fost supus unei discipline riguroase care rezistă la cele mai mari farmece ale poeziei? Gânditorii Epocii Luminilor erau foarte clari asupra acestui punct. Nu există discontinuitate în tradiţie cu privire la acest subiect. Ei rezolvau pur şi simplu problema în avantajul raţiunii, aşa cum ar fi dorit Socrate să fie rezolvată, dar considera că nu se poate. Luminismul înseamnă Socrate respectat şi liber să studieze ce vrea, aşadar societatea civilă reconstituită. În *Apărarea*, Socrate, care trăieşte într-o sărăcie lucie, pentru că nici nu munceşte, nici n-a moştenit avere, propune cu nemaipomenită insolenţă să fie hrănit din banii publici, în pritaneu. Dar oare ce reprezintă universitatea modernă, cu plata şi numirea pe post, dacă nu un prânz gratuit pentru filozofie şi oamenii de ştiinţă?

Mai mult, efortul explicit al Epocii Luminilor de a înlătura pasiunea religioasă din politică, având ca rezultat distincţii

ca aceea dintre Biserică și stat, este motivat de dorința de a împiedica principiul cel mai înalt din viața politică să fie ostil rațiunii. Aceasta e intenția reformei povestirilor despre zei istorisite de poeți propusă de Socrate în *Republica*. Nimic ce neagă principiul contradicției nu are voie să fie autoritar, căci acesta este reciful lângă care se scufundă Socrate. Dar Socrate nu s-a gândit că Biserica și statul ar putea fi separate. Ar fi privit ambii termeni ca fiind artificiali. Zeii sunt socotiți întemeietorii fiecărei cetăți și sunt personajele ei cele mai importante. N-ar fi îndrăznit să-i alunge, ca să se apere.

Gânditorii Epocii Luminilor au preluat acest caz și au dus un război împotriva amenințării permanente la adresa științei reprezentată de primele cauze care sunt iraționale sau dincolo de rațiune. Succesul treptat dar niciodată perfect al acelui război transformă dorința de a fi rațional în dreptul de a fi rațional, în libertate academică. În acest proces, viața politică a fost reconstruită în moduri care s-au dovedit intolerabile pentru mulți oameni de stat și gânditori, ducând treptat la reintroducerea religiei și a iraționalului sub forme noi și adeseori terifiante. Iată de ce s-ar fi temut Socrate.

Dar indic aici doar unitatea tradiției, faptul că Luminismul reprezintă o tentativă de a da un statut politic fenomenului reprezentat de Socrate. Academia și universitatea sunt instituții care încorporează mai mult sau mai puțin bine spiritul socratic. Totuși, existența acestor instituții subliniază în același timp cât de diferite sunt de Socrate, care n-a întemeiat instituții și a avut doar prieteni. Iar atacurile la adresa acestor instituții, la început ale lui Rousseau, apoi ale lui Nietzsche, sunt atacuri la adresa raționalismului socratic făcute într-un spirit socratic. Istoria gândirii și învățăturii occidentale poate fi cuprinsă în soarta lui Socrate, începând cu apărarea sa de către Platon, trecând prin instituționalizarea sa de către Epoca Luminilor și sfârșind cu acuzarea lui de către Nietzsche. Venerarea, vreme de două milenii și jumătate, a memoriei acestui om, care a fost condamnat la moarte de cetate pentru că practica filozofia, se încheie odată cu executarea sa spirituală în numele culturii de către ultimul dintre marii filozofi. Atât cetatea, cât și cultura sunt autorizate de sacru.

Meditația despre Socrate este tema inspiratoare a filozofiei de la Platon la Aristotel, trecând prin Farabi și Maimonide, Machiavelli, Bacon, Descartes, Spinoza, Locke, Rousseau și Hegel, până la Nietzsche și Heidegger. Socrate este omul complementar a cărui ființă enigmatică duce la reflecția asupra naturii cunoscătorilor.

Experiența filozofică

Caracterul experienței pe care o reprezintă Socrate este important pentru că e sufletul universității. Acea experiență și raportul cu societatea civilă a celor care trec prin ea — care e formula generală a problemei universității — reprezintă tema continuă a scrierilor lui Platon și Xenofon, care ne dau un Socrate în carne și oase, prezentând materialul ambiguu pentru a-l judeca noi înșine, arătându-ne cum trăiește un asemenea om, întrebările pe care le pune, diferitele tipuri de prieteni pe care-i are, raporturile sale cu conducătorii, legile și zeii, și efectele pe care le are asupra lumii din jurul său. Aceasta ne obligă să ne întrebăm, de pildă, ce influență a avut umilirea lui Socrate de către oamenii politici asupra tânărului Alcibiade, destinat să ocupe printre ei un rol de primă mărime. Socrate nu era primul filozof care a intrat în conflict cu cetatea, dar e primul care a beneficiat de o reprezentare dramatică, poetică a modului său de viață, care l-a situat printre eroi și a permis, sau mai degrabă a necesitat, o reflecție nu doar cu privire la ce a predat, ci și cu privire la omul însuși și la felul cum s-a adaptat în cetate. Această amplă dramă a filozofului timpuriu care a ajuns în atenția cetății din cauză că era filozof prezintă toate întrebările libertății de gândire, din toate unghiurile, fără nici un fel de doctrinarism, și ne oferă, prin urmare, o perspectivă proaspătă asupra importanței și dificultăților unei asemenea libertăți. De la *Republica*, care ia în serios doar cerințele cunoașterii, la *Legile*, care acordă deplină atenție cererințelor concurente ale vieții politice, Socrate ca om care desăvârșește și dizolvă comunitatea ne dezvăluie toate

fațetele activității sale. Dificultatea cu care el și alți filozofi sunt nevoiți să se lupte din partea legii nu trebuie confundată cu prejudecata societății împotriva marginalilor, disidenților sau nonconformiștilor, dar este, cel puțin aparent, un rezultat al opoziției esențiale între cele două apeluri mai înalte la loialitatea omului — comunitatea și rațiunea. Acea opoziție nu poate fi depășită decât dacă statul este rațional, ca la Hegel, sau dacă rațiunea e abandonată, ca la Nietzsche. Oricum ar sta lucrurile, avem o înregistrare, neegalată prin detaliul și adâncimea sa, a acestei prime apariții a filozofiei și putem înțelege reacțiile naturale, sau cel puțin primitive, la ea, anterior efectului filozofiei asupra lumii. Aceasta ne oferă o perspectivă asupra începutului, într-o vreme când s-ar putea să asistăm la sfârșit, în parte și pentru că nu mai cunoaștem acel început.

Poezia scrisă despre Socrate de Platon și Xenofon are deja un ton defensiv, este o reabilitare a celui condamnat. Prima expunere a reacției cetății la Socrate e făcută de Aristofan. Ce noroc a avut Socrate! Nu numai că a inspirat condeiele lui Platon și Xenofon; a fost și figura centrală a celei mai importante lucrări a geniului desăvârșit al comediei. Piesa *Norii* stârnește adeseori indignarea în rândul celor cărora nu le prea pasă de Socrate, dar consideră că problemele serioase nu sunt un subiect de râs. Soarta lui Socrate și posibila contribuție a lui Aristofan la ea ne tulbură. Dar Socrate nu avea probabil aceeași părere. A râs și a glumit în ziua morții lui. El și Aristofan împărtășesc o anume frivolitate. Aristofan ne prezintă un Socrate ridicol și adoptă punctul de vedere al plebei, căreia Socrate i se pare ridicol. Dar Aristofan ridiculizează și plebea. Citindu-l, râdem de înțelepți, așa cum fac ignoranții, dar râdem și de ignoranți, precum înțelepții. Mai presus de toate, râdem de furia ignoranților împotriva înțelepților.

Socrate din *Norii* este un om ce disprețuiește lucrurile de care le pasă altor oameni și se preocupă doar de ceea ce disprețuiesc ei. Își petrece viața investigând natura, pierzându-se în fleacuri, negând existența zeilor fiindcă nu pot fi găsiți în natură. Pe hărțile sale, Atena, care li se pare cetățenilor săi vastă, e doar un punct.

Legea şi convenţia (*nomos*) nu înseamnă nimic pentru el, fiindcă nu sunt naturale, ci făcute de om. Tovarăşii săi sunt nişte tineri palizi, total lipsiţi de bun-simţ. În academia sa, întemeiată ea însăşi în atmosfera liberă a Atenei, aceşti excentrici îşi desfăşoară activităţile părând doar nişte maniaci inofensivi. Sunt săraci, fără nici un mijloc fix de întreţinere. Socrate primeşte daruri şi, după câte se pare, încurajează furturile mărunte, literalmente pentru a ţine împreună trupul şi sufletul. Nu există nici o moralitate, dar nu sunt nişte oameni vicioşi, fiindcă singura lor grijă o reprezintă studiile lor. Socrate este complet indiferent la onoruri sau lux.

Aristofan recaptează pentru noi absurditatea adultului care îşi petrece timpul cu fleacuri. Am fost prea convinşi de utilitatea ştiinţei pentru a percepe cât de departe este perspectiva omului de ştiinţă de cea a gentlemanului, cât de şocante şi de meschine îi par interesele savantului omului care e preocupat de război şi pace, justiţie, libertate şi glorie. Dacă ştiinţa e doar de dragul curiozităţii, lucru pe care-l crede omul teoretic, ea e un nonsens, un nonsens imoral, din punctul de vedere al oamenilor practici. Lumea îşi pierde proporţiile. Doar Swift a rivalizat cu Aristofan înfăţişând comedia ştiinţei. Felul în care descrie un sân de femeie văzut printr-un microscop ne arată ce înseamnă ştiinţa, nu pentru a o denigra, ci pentru a face clară brutala disproporţie dintre lumea de care se agaţă majoritatea oamenilor şi cea locuită de oamenii teoretici.

Aristofan satirizează exteriorul ştiinţei, modul în care savantul îi apare celui care nu e savant. El nu poate decât să facă aluzii la demnitatea a ceea ce realizează savantul. Socratele său nu e individualizat; nu e Socratele pe care-l ştim. E un membru al speciei „filozof", studios al naturii, în special al astronomiei. Primul membru cunoscut al acestei specii a fost Thales. El a fost primul om care a descoperit cauza eclipsei de soare şi a prezis-o. Asta înseamnă că şi-a imaginat că cerurile se mişcă într-un mod regulat, care se potriveşte cu raţionamentul matematic. El era capabil să facă raţionamente pornind de la efectele vizibile la cauzele invizibile şi să speculeze cu privire la ordinea inteligibilă

a naturii ca întreg. În acel moment, a devenit conştient că mintea sa era în acord cu principiile naturii, că el era un microcosmos.

Acel moment conține multe elemente: satisfacția de a fi rezolvat problema; plăcerea de a-şi utiliza facultățile; plenitudinea mândriei, mai desăvârşită decât a oricărui cuceritor, fiindcă le supraveghează şi le posedă pe toate; certitudinea provenită din interiorul său, care nu are nevoie de autorități; încrederea în sine, care nu depinde, pentru realizarea a ce e mai înalt în el, de alți oameni sau de alte opinii ori accidente precum naşterea sau alegerea la putere sau orice altceva care să-i fie luat; o fericire în care nu se amestecă iluzia sau speranța, ci e plină de actualitate. Dar poate că cel mai important pentru Thales era să vadă că relatările poetice sau mitice ale eclipselor sunt false. Ele nu sunt, aşa cum credeau oamenii înainte de apariția științei, un semn din partea zeilor. Eclipsele sunt dincolo de puterea zeilor. Ele aparțin naturii. Nu trebuie să ne temem de zei. Experiența teoretică este una de eliberare, nu doar din punct de vedere negativ — eliberându-l pe gânditor de teama de zei —, ci şi pozitiv, fiind simultan o descoperire a celui mai bun stil de viață. Maimonide descrie după cum urmează experiența folosirii filozofice a rațiunii: „Acesta va fi, aşadar, o cheie care să ne permită să intrăm în locuri ale căror porți au fost închise. Iar când aceste porți vor fi deschise şi se va intra în aceste locuri, sufletul îşi va găsi acolo pacea, ochii vor fi încântați, iar trupurile vor fi uşurate de lanțurile în care se află şi de truda lor." Ceea ce fusese până atunci cercetat în sufletul omului ajunge să se manifeste nestingherit. Eliberarea de mituri şi de insistența lor că pietatea este cea mai bună îi îngăduie omului să vadă că de fapt cea mai bună e cunoaşterea, scopul în vederea căruia e înfăptuit totul, singurul scop care, fără nici o autocontradicție, poate fi socotit final. Importanta experiență teoretică duce în mod necesar la primele principii ale tuturor lucrurilor şi include conştientizarea binelui. Omul ca om, indiferent de națiune, naştere sau avuție, e capabil de această experiență. Şi e singurul lucru pe care oamenii îl au cu siguranță în comun: demonstrațiile științei vin din interiorul omului şi sunt aceleaşi

pentru toți oamenii. Când analizez teorema lui Pitagora, știu că ceea ce se află în mine în acel moment este exact același lucru care se află în oricine altcineva care analizează acea teoremă. Orice altă presupusă experiență comună este, în cel mai bun caz, ambiguă.

O parte a acestei experiențe încă mai rămâne în interiorul științelor naturale contemporane și are o experiență fugitivă în cadrul științelor umane. Unitatea tuturor cu greu ar putea fi găsită sau apreciată undeva, fiindcă filozofia nu mai prea există astăzi. Dar ea a fost întotdeauna înțeleasă de filozofi, pentru că aceștia împărtășesc experiența și sunt capabili s-o recunoască în ceilalți. Sentimentul comunității este mai important pentru ei decât orice neînțelegeri cu privire la lucrurile finale. Filozofia nu este o doctrină, ci un stil de viață, astfel încât filozofii, în ciuda diferențelor dintre învățăturile lor, au mai multe în comun unul cu altul decât cu oricine altcineva, chiar și adepții lor. Platon a văzut asta în Parmenide, Aristotel în Platon, Bacon în Aristotel, Descartes în Bacon, Locke în Descartes și Newton ș.a.m.d.

Micul grup de oameni care participă pe deplin la acest stil de viață constituie sufletul universității. Acest lucru este adevărat deopotrivă în faptul istoric și în principiu. Universitățile au ajuns să fie locurile unde oamenii erau inspirați de învățăturile și exemplele filozofilor. Filozofia și demonstrația ei privind viața rațională contemplativă au făcut posibile și, mai mult sau mai puțin conștient, au animat erudiția și științele individuale. Când acele exemple și-au pierdut vitalitatea sau au fost copleșite de oameni care nu aveau experiența lor, universitățile au decăzut sau au fost distruse. Asta înseamnă strict barbaria și întunericul. Nu vreau să spun că filozofii erau de regulă mai prezenți în universități decât sunt de regulă prezenți profeții sau sfinții în casele de închinare. Dar pentru că acele case de închinare sunt dedicate spiritului profeților și sfinților, ele sunt diferite de alte case. Ele pot îndeplini multe funcții care nu sunt centrale acelui spirit, dar rămân ce sunt din pricina lucrurilor pe care le venerează și orice fac e influențat de această venerație. Dar dacă credința dispare, dacă experiențele raportate de profeți și de sfinți

devin incredibile sau indiferente, templul nu mai e templu, oricâtă activitate de orice tip ar avea loc acolo. El se ofileşte treptat, rămânând, în cel mai bun caz, un monument, a cărui viaţă interioară e străină turiştilor care trec leneş prin el. Cu toate că această comparaţie nu este întru totul adecvată, universitatea e şi ea influenţată de spiritul — pe care foarte puţini îl pot pe deplin împărtăşi — oamenilor care sunt absenţi, şi trebuie să păstreze respectul pentru ei. Poate admite aproape pe oricine, dar numai dacă el sau ea respectă demnitatea celor ce se petrec şi poate avea o idee cât de vagă despre aceasta. Ea însăşi se află mereu în pericolul de a pierde contactul cu principiul care o animă, de a reprezenta ceva pe care nu-l mai posedă. Deşi ar părea de-a dreptul neplauzibil ca acest grup de indivizi rari să se afle în centrul a ceea ce contează cu adevărat pentru universitate, acest lucru era recunoscut în universităţi până mai ieri. De pildă, era bine cunoscut în universitatea germană a secolului al XIX-lea, ultimul mare model pentru universitatea americană. Oricât de proaste vor fi fost universităţile, oricât de tare le-ar fi tras în jos adaosurile străine, exista întotdeauna o bănuială că se ocupau de un Aristotel sau un Newton.

Viaţa filozofică nu e universitatea. Până în secolul al XIX-lea, majoritatea filozofilor nu aveau nimic de a face cu universităţile, şi poate că cei mai mari dintre ei le detestau. Nu ni-l putem imagina pe Socrate ca profesor, din motive demne de atenţia noastră. Dar Socrate este esenţa universităţii. Ea există pentru a păstra şi a duce mai departe ceea ce reprezintă el. În realitate, abia dacă mai face asta. Dar mai important este faptul că, drept urmare a Epocii Luminilor, filozofii şi filozofia au ajuns să locuiască exclusiv în universităţi, abandonându-şi vechile obiceiuri şi refugii. Acolo ele au devenit vulnerabile în noi moduri şi riscă astfel să dispară. Filozofii clasici nu şi-ar fi asumat, pe bună dreptate, acest risc. Înţelegerea acestor motive este de nepreţuit pentru situaţia grea în care ne aflăm.

Cu toate că experienţa filozofică este înţeleasă de filozofi drept ceea ce e doar uman, însăşi definiţia omului, demnitatea şi farmecul filozofiei nu au fost dintotdeauna sau unanim

recunoscute în mod popular. Nu e cazul celorlalți pretendenți la tron, profetul sau sfântul, eroul sau politicianul, poetul sau artistul, ale căror cereri, chiar dacă nu sunt întotdeauna acceptate, sunt în general recunoscute ca fiind serioase. Ei erau întotdeauna prezenți, după cât se pare contemporani cu societatea civilă, în vreme ce filozofii a apărut târziu pe scenă și au fost nevoiți să-și croiască drum. Asta are o anumită legătură cu problema, dar s-ar putea să fie mai degrabă un simptom decât o cauză. Mă îndoiesc că oamenii aveau un acces mai mare la experiențele tipice ale profeților, regilor și poeților decât la cele ale filozofilor. Imaginația bogată, inspirația, cutezanța în urmărirea gloriei sunt mai departe de viețile obișnuite ale oamenilor obișnuiți decât este experiența raționamentului întâlnită în artele practice cotidiene, precum cultivarea pământului, construirea caselor, confecționarea pantofilor, și care e disprețuită de oamenii superiori. Socrate trebuie să le reamintească mereu interlocutorilor săi aristocrați de aceste meșteșuguri și le folosește ca modele ale cunoașterii de care duc lipsă aristocrației. Dar aceasta poate indica o parte a problemei: oamenii vor ceva mai înalt, ceva exaltat pe care să-l admire. Și cu siguranță că persoana lui Socrate, cel puțin la prima vedere, nu oferă un asemenea obiect de admirație, așa cum arată foarte limpede comedia lui Aristofan. Mai mult, și mai important, profeții, regii și poeții sunt evident binefăcătorii omenirii în general, oferindu-le oamenilor mântuire, protecție, prosperitate, mituri și distracție. Ei sunt bastioanele nobile ale societății civile, iar oamenii tind să considere bune lucrurile care le fac lor bine. Filozofia nu face un asemenea bine. Dimpotrivă, ea e austeră și oarecum tristă, fiindcă spulberă multe dintre cele mai dragi speranțe ale omului. Cu siguranță că nu face nimic spre a-i consola pe oameni în necazul lor și nesfârșita lor vulnerabilitate. În loc de asta, atrage atenția asupra lipsei lor de ocrotire și a indiferenței naturii față de destinele lor individuale. Socrate e bătrân, urât, sărac, n-are familie, n-are prestigiu sau putere în cetate și pălăvrăgește despre Ether, care-i ia locul lui Zeus.

Zeii lăudați de poezie și ilustrați în sculptură sunt ambigui. Pe de o parte, ei au aerul că există de dragul lor, frumusețe la care nu participăm și spre care ne ridicăm ochii. Pe de altă parte, ei sunt în slujba noastră — conducându-ne, vindecându-ne, poate pedepsindu-ne, dar de dragul nostru, învățându-ne, făcându-ne pe plac. Ahile este perfecțiunea la care majoritatea oamenilor nu pot decât visa și e, prin urmare, superiorul și stăpânul lor. Dar e totodată și războinicul care-i protejează, care, pentru a salva Grecia, își învinge teama de moarte pe care alți oameni n-o pot învinge. Toți eroii sunt preocupați să aibă grijă și să-i flateze pe oameni, *demos*-ul, fiind răsplătiți cu admirație și glorie. Într-un anume fel, ei sunt ficțiuni ale societății civile, ale cărei scopuri le servesc. Nu că nu ar comite faptele pentru care sunt lăudați, dar bunătatea acelor fapte este măsurată, vai, în funcție de utilitatea lor, de binele cel mai mare pentru numărul cel mai mare. Omul de stat posedă virtuți socotite a fi bune în sine; dar el e apreciat în măsura în care reușește să-și păstreze poporul. Acele virtuți sunt mijloace în scopul prezervării, cu alte cuvinte viața bună este subordonată vieții de zi cu zi și se află în slujba ei. Dacă viața teoretică este un stil bun de viață, ea nu poate, cel puțin în expresia ei cea mai autentică, să fie — sau să fie în mod serios înțeleasă — în slujba cetății. Ea are deci o problemă de relații publice aproape imposibilă. Socrate face aluzie la asta în *Apărarea*... atunci când, în chip ridicol — fiindcă n-a fost niciodată furios și fiindcă se distinge ca soldat doar în retragere —, se aseamănă cu Ahile.

Aristofan atrage atenția asupra lipsei de apărare a filozofiei în cetate și o ridiculizează. El, poetul, are multă simpatie față de înțelepciunea filozofului, dar se laudă că nu e atât de nebun ca acesta. Își poate purta de grijă, iar poporul îi acordă premii și-l plătește. Poziția sa este aceea a băiatului înțelept în fața omului înțelept; e descurcăreț. El îi avertizează pe filozofi și se dovedește profetic atunci când portretizează comic răzbunarea cetății. Generația marilor oameni care i-au urmat lui Socrate, incluzându-i pe Platon, Xenofon și Isocrate, au luat foarte în serios avertismentul. Filozofia, au recunoscut ei, e sla-

bă, tocmai pentru că e nouă, nu e necesară şi nu participă la puterea cetăţii. Este ameninţată şi reprezintă o ameninţare la adresa tuturor credinţelor care ţin cetatea laolaltă şi unesc celelalte instanţe superioare — preoţii, poeţii şi oamenii de stat — împotriva filozofiei. Astfel, succesorii lui Socrate şi-au adunat toate puterile şi au făcut un efort eroic pentru a salva şi proteja filozofia.

În povestirea lui Aristofan, Socrate îşi vedea de treaba lui, fiind un subiect de bârfă şi ridiculizat până când un tată care se umpluse de datorii din pricina fiului risipitor a vrut să se elibereze de obligaţiile sale. Ateismul lui Socrate era leacul potrivit pentru el, în măsura în care asta însemna că nu trebuia să se teamă de trăsnetul lui Zeus dacă încălca legea, dacă jura strâmb. Legea e doar o invenţie a omului, aşadar nu există nici un martor la faptele sale dacă se poate sustrage atenţiei celorlalţi oameni. Filozofia îl eliberează pe acest bătrân necugetat. Şi fiul său este eliberat, dar cu consecinţa neaşteptată că-şi pierde respectul faţă de tatăl şi mama sa, care nu se mai află sub protecţie divină. Tatăl nu poate suporta acest lucru şi revine la credinţa sa în zei, care îi apără deopotrivă familia şi cetatea. Furios, dă foc şcolii lui Socrate.

Aristofan era premonitoriu. Socrate a fost acuzat de coruperea tineretului şi de impietate, implicându-se că aceasta din urmă era cauza celei dintâi. Şi orice ar spune savanţii despre injustiţia lui Aristofan sau despre acuzaţiile Atenei, mărturiile sprijină acele acuzaţii. În *Republica*, de pildă, căsătoriile sunt nişte relaţii amoroase pe termen scurt, aranjate doar pentru reproducere, familia e dizolvată, fiii înţelepţi îi pot conduce şi disciplina pe taţii nesăbuiţi, iar interdicţiile privind avortul sunt, eufemistic vorbind, relaxate. Veneraţia faţă de Antichitate e înlocuită de raţiune, iar dominaţia taţilor şi strămoşilor e pusă sub semnul întrebării. Aceasta decurge direct din procedurile lui Socrate, şi a intrat în sângele Occidentului, unul dintre nenumăratele efecte ale filozofiei care, cu consecinţe pozitive sau nefaste, pot fi întâlnite doar acolo. Taţii furioşi sunt una din taberele înverşunat ostile lui Socrate, care nu urmărea acest efect, sau reformarea familiei. Exemplul său şi standardele de judecată pe care le invoca au dus pur şi simplu la asta.

Socrate intra în conflict nu doar cu cultura, societatea sau economia, ci şi cu legea — aşadar, cu un fapt politic. Legea este coercitivă. Lucrurile omeneşti îi constrâng pe filozofi sub forma cerinţelor politice. Filozofii trebuie să supravieţuiască nu antropologiei, sociologiei sau economiei, ci ştiinţei politice. Astfel, fără să aibă nevoie de motivaţii prea rafinate, ştiinţa politică a fost prima ştiinţă umană sau ştiinţă a lucrurilor umane care a trebuit întemeiată, şi a rămas singura până la un moment dat, prin secolul al XVIII-lea. Recunoaşterea clară că depindea de cetate, că pe când privea spre ceruri şi-a pierdut ancorarea în realitate, l-a obligat pe filozof să acorde atenţie politicii, să dezvolte o politică filozofică, un partid, cum ar veni, care să se pună de acord cu alte partide, democratic, oligarhic, aristocratic şi monarhic, care sunt întotdeauna prezente. A întemeiat un adevărat partid. Filozofia politică veche se afla aproape integral în serviciul filozofiei, al securizării lumii pentru filozofie.

Mai mult, legea de care s-a lovit Socrate a fost aceea referitoare la zei. În forma ei cea mai interesantă, legea este lege divină. Cetatea este sacră, este o entitate teologico-politică. (Acesta şi e motivul pentru care *Tratatul teologico-politic* reprezintă pentru Spinoza cartea prin excelenţă despre politică.) Pentru filozofi, problema este în special religia. Filozofii trebuie să se împace cu prezenţa ei autoritară în cetate. În *Apărarea...*, Socrate face unele sugestii referitoare la modul în care filozoful trebuie să se poarte. El trebuie să nege că e ateu, deşi rămâne ambiguu în legătură cu caracterul credinţei sale. Orice lectură atentă a *Apărării* arată limpede că Socrate nu spune niciodată că ar crede în zeii cetăţii. Dar încearcă să se prezinte pe sine ca un semn trimis de zei, zeul delfic poruncindu-i ce să facă. Cu toate acestea, e condamnat.

Îşi expune succint problema, explicându-le juraţilor modul său de viaţă:

> Căci dacă vă spun că asta ar însemna să nu mă supun Zeului şi că de aceea îmi e cu neputinţă să stau liniştit, nu mă veţi crede, socotind că-mi bat joc de voi; pe de altă parte, dacă vă spun că

pentru un om e chiar cel mai mare bine să discute în fiecare zi despre virtute şi despre celelalte lucruri cu privire la care m-aţi auzit vorbind şi supunându-mă pe mine şi pe alţii cercetării, în timp ce viaţa lipsită de această cercetare nu e trai de om, dacă vă spun toate acestea, mă veţi crede cu atât mai puţin.*

Poporul recunoaşte ironia lui Socrate, faptul că le vorbeşte de sus, şi vede cât de puţin plauzibile sunt afirmaţiile lui religioase. Ironia lui le apare ca ironie şi de aceea nu are succes. Dar adevărul, neîmpodobit de masca delfică, este de neînţeles, nu corespunde nici unei experienţe a publicului său. Ar avea mai mult succes dacă ar rămâne la prima lui povestire. Putem analiza situaţia politică pornind de la această descriere. Există trei grupuri de oameni: majoritatea nu-l înţeleg, îi sunt ostili şi votează pentru condamnarea lui; un grup mai mic, dar nu neînsemnat, nu-l înţelege nici el pe Socrate, însă întrevede în acesta ceva nobil, este simpatetic cu el şi votează pentru achitarea lui; un foarte mic grup înţelege ce vrea el să spună atunci când afirmă că pentru un om cel mai mare bine este să vorbească despre virtute — nu să o practice (dacă nu cumva a vorbi despre virtute înseamnă s-o practici). Ultimul grup este neglijabil politic. Prin urmare, singura speranţă pentru salvarea politică a filozofiei se bazează pe atitudinea prietenoasă a celui de-al doilea grup, cetăţenii buni, îndeobşte pioşi, dar oarecum deschişi.

La asemenea oameni, gentlemanii, a făcut apel, retoric, filozofia de aproape două mii de ani. Când domneau ei, climatul pentru filozofie era mai mult sau mai puţin salubru. Când poporul, *demos*-ul, domnea, fanatismul religios sau utilitatea vulgară făceau lucrurile mult mai puţin receptive pentru filozofie. S-ar putea ca tiranii să se simtă atraşi de filozofi, fie din curiozitate autentică, fie din dorinţa de a se orna pe sine, dar ei sunt cei mai imprevizibili aliaţi. Toate acestea se bazează pe o analiză psihologică aplicată forţat filozofilor, care nu prea

---

* Vezi Platon, *Apărarea lui Socrate* în *Euthyphron, Apărarea lui Socrate, Criton*, trad. de Francisca Bălţăceanu, Humanitas, 1997, p. 134. (*N.t.*)

dăduseră până atunci atenție oamenilor sau sufletelor lor. Ei au observat că pasiunea cea mai puternică a majorității oamenilor este frica de moarte. Foarte puțini oameni sunt capabili să se împace cu propria lor dispariție. Nu atât stupiditatea e cea care îi face pe oameni impermeabili la filozofie, ci iubirea față de bunurile lor, în special iubirea față de propriile vieți, dar și iubirea față de copiii și cetățile lor. Sarcina cea mai grea este să te confrunți cu lipsa sprijinului cosmic față de lucrurile de care ne pasă. Prin urmare, Socrate definește sarcina filozofiei ca „învățarea felului în care să mori". Mai multe tipuri de uitare de sine, însoțite de obicei de iluzii și mituri, fac posibilă viața fără confruntarea intransigentă cu moartea — în sensul de a te gândi mereu la ea și ce înseamnă ea pentru viață și lucrurile dragi din viață —, ceea ce e caracteristic unei vieți serioase. Indivizii cer o semnificație pentru această viață individuală, atât de supusă accidentului. Majoritatea ființelor umane și toate cetățile pretind amestecul neștiințific dintre general și particular, necesitate și întâmplare, natură și convenție. Filozoful nu poate accepta acest amestec, separându-l în elementele sale componente. El aplică ceea ce vede în natură la propria sa viață. „După cum există generații de frunze, tot astfel există generații de oameni" — o lecție sumbră, compensată doar de intensa plăcere care însoțește această reflecție. Fără acea plăcere, pe care atât de puțini o au, ar fi intolerabil. Filozoful, în măsura în care nu se bucură decât de meditație și iubește adevărul, nu poate fi dezabuzat. Nu nutrește nici o iluzie care să se prăbușească. Dacă e comic, cel puțin e complet imun la tragedie. Oamenii care nu practică filozofia iubesc adevărul doar atâta vreme cât acesta nu intră în conflict cu lucrurile pe care le iubesc — ei înșiși, familia, țara, faima, dragostea. Când intră în conflict cu ele, ei urăsc adevărul și-l privesc ca pe un monstru pe cel căruia nu-i pasă de aceste nobile lucruri, care demonstrează că ele sunt efemere și le tratează ca atare. Zeii sunt garanții unității dintre natură și convenție, dragă majorității oamenilor, pe care filozofia nu poate decât să o dizolve. Dușmănia dintre știință și omenire, în ansamblul ei, nu e, prin urmare, un accident.

Această relație ostilă dintre pasiunile dominante ale filozofului și cele ale *demos*-ului era considerată de filozofi ca fiind permanentă, căci natura umană nu se schimbă. Atâta vreme cât vor exista oameni, ei vor fi motivați de teama de moarte. Această pasiune este ceea ce constituie în primul rând peștera, un orizont în interiorul căruia speranța pare justificată. Slujirea comunității care locuiește în peșteră, riscarea propriei vieți spre a prezerva viața sunt lucruri respectate. Moralitatea vulgară este codul acestei colectivități egoiste, iar pașii făcuți în afara acestui cerc constituie obiectul indignării morale. Iar indignarea morală, nu egoismul sau senzualitatea obișnuite, reprezintă cel mai mare pericol pentru gânditor. Teama că zeii care protejează cetatea vor fi mâniați și-și vor retrage protecția induce extazul terorii în oameni și-i face extrem de răzbunători împotriva celor care transgresează legea divină. În *Apărarea...*, Socrate explică de ce el, un cetățean atât de bun, s-a ținut departe de viața politică a Atenei. Când prezida Sfatul, a refuzat să supună votului — iar ceilalți nu au ținut cont de el — o moțiune prin care să fie condamnați la moarte generalii celei mai mari victorii navale a Atenei, fiindcă refuzaseră prudent să încerce să adune din apă trupurile morților, din pricina unei furtuni care îi punea în pericol pe cei rămași în viață. Dar legea divină pretindea recuperarea trupurilor, iar furia morală insista ca cei comandanți să fie condamnați la pedeapsa capitală. Simpla prudență nu poate prevala asupra sacrului. Filozofia lui Socrate are mai multe în comun cu acea prudență decât cu fervoarea morală populară, care a antrenat și moartea lui, esențialmente pentru că pune prudența deasupra sacrului. Socrate socotea această fervoare drept substratul societății civile, care învinge și deformează întotdeauna în cele din urmă rațiunea din societatea civilă. Astfel, există două posibilități: filozoful trebuie să conducă în chip absolut sau, „ca un om care, în timpul unei furtuni, când praful și ploaia sunt suflate de vânt, se adăpostește sub un zid mic". Nu există o a treia cale, sau ea aparține doar intelectualului, care încearcă să influențeze și sfârșește prin a cădea în puterea celor pe care trebuia să-i influențeze. El le consolidează puterea și-și adaptează gândirea scopurilor lor.

Filozoful vrea să cunoască lucrurile aşa cum sunt. El iubeşte adevărul. Aceasta e o virtute intelectuală. Nu-i place să spună adevărul. Aceasta e o virtute morală. Probabil că ar prefera să nu practice înşelăciunea; dar dacă asta reprezintă o condiţie a supravieţuirii sale, nu are nici o obiecţie la ea. Speranţele de a schimba omenirea sfârşesc aproape întotdeauna nu în schimbarea omenirii, ci a gândirii cuiva. Reformatorii pot fi adesea intransigenţi sau excesivi în faptă, dar ei sunt rareori intransigenţi în gând, fiindcă trebuie să fie pertinenţi. Dar omul care se pliază cel mai uşor pe convenţii şi este cel mai puţin constrâns de lupta cu ele are mai multă libertate de gândire. Adevăratul radicalism al gândirii antice este disimulat de moderaţia sa în faptele politice, lucru care induce în eroare pe mulţi savanţi moderni. Anticii nu aveau o instanţă care să-i protejeze şi voiau să evite prostituarea căreia riscă să-i cadă pradă cei care sunt nevoiţi să trăiască din inteligenţa lor. Nu există o ordine morală care să-i protejeze pe filozofi sau care să ofere certitudinea că adevărul va avea câştig de cauză pe termen lung sau scurt.

Astfel, filozofii s-au angajat într-o subtilă artă a înşelătoriei. Nu se poate părăsi o societate civilă, orice va fi crezut Thoreau. Dar nu pot să nu fie remarcaţi. Sunt diferiţi. Prin urmare, filozofii s-au aliat cu nobilii, făcându-li-se utili, nedezvăluindu-şi vreodată cu totul adevărata faţă, consolindându-le gentileţea şi caracterul deschis prin reformarea educaţiei. De ce sunt nobilii mai deschişi decât poporul? Fiindcă au bani şi, în consecinţă, timp liber, putând aprecia frumosul şi inutilul. Şi pentru că disprețuiesc necesitatea. Nietzsche afirma, cu oarecare justificare, că vechii nobili disprețuiau mâncatul şi relaţiile sexuale fiindcă aceste acte le sunt impuse de natura lor animală, or, ei aveau mândria de a fi liberi. Şi cu toate că tind să fie reverenţioşi, ei pot fi şi ireverenţioşi, şi cu siguranţă că sunt mai puţin predispuşi la fanatismul religios decât mulţi alţii, fiindcă se tem mai puţin.

Aristotel arată în *Etica* sa cum filozoful apare drept aliatul oamenilor cu stare, vorbindu-le despre faptele nobile care sunt specialitatea lor (nu a lui). Aparent, tot ce face el e să le clarifice ceea ce practică deja. Dar el operează mici schimbări care ara-

tă în direcția filozofiei. Pietatea nu e nici măcar inclusă pe lista virtuților individuale. Iar rușinea, calitate a nobililor și mare dușman al rațiunii, e menționată doar spre a fi exclusă din canon. Omul virtuos nu are nimic de care să se rușineze, spune Aristotel — observație care se potrivește cu opinia lui Socrate despre el însuși, dar care nu e tipică gentlemanilor. Treptat, Aristotel orientează atenția cititorilor spre viața teoretică, nu teoretizând serios cu ei, ci arătându-le direcția în care ea se află. O face divină, o desăvârșire a nedesăvârșirii lor, la care ajungeau admirându-l pe Ahile și venerându-i pe zeii Olimpului. Acum îi admiră pe oamenii teoretici care contemplă un zeu cugetător. Rămâne o întrebare deschisă dacă nobilii surprindeau esența filozofiei cu mai puțină acuratețe în acest mod decât o face omul modern care îl respectă pe omul de știință pentru că-i oferă lucruri folositoare.

Tot astfel, în *Poetica* Aristotel le explică iubitorilor nobili de teatru ce e tragedia și ce obțin din ea. Dar și aici el schimbă puțin lucrurile. Poetul nu este, așa cum se prezintă Homer însuși, inspirat de Muze, ci un imitator al naturii, cu alte cuvinte, al aceluiași lucru pe care-l studiază filozofii, așadar nu descrie o lume străină celei studiate de filozofie, ori una care rezultă din cauzele aflate în conflict cu cele admise de știință. Aristotel leagă în mod explicit poezia de filozofie. Iar sfârșitul, cauza finală a tragediei e socotită a fi eliminarea milei și a fricii, cele două pasiuni care, combinate, duc la entuziasm, posedare religioasă sau fanatism. Socrate îi atacase pe poeți pentru a fi apelat la acele pasiuni care-i fac pe oameni extatici din pricina terorii a ceea ce pot suferi și din pricina vulnerabilității în suferința lor. Doar aici, potrivit lui Socrate, rațiunea ar trebui invocată, spre a face față necesarului, spre a le aminti oamenilor despre ordinea lucrurilor existente în ciuda accidentelor care li se întâmplă individual. Mila și teama strigă după satisfacție, atenție, vor să fie luate în serios. Mai presus de toate, lumea pe care oamenii înclină să o vadă e plină de zeități binevoitoare și răuvoitoare care le iau în serios cazurile. Pentru a reuși, poezia trebuie să le vorbească acestor pasiuni, care sunt mult mai puternice decât

raţiunea în aproape toţi oamenii. Fiindcă poezia are nevoie de un public, ea este, în opinia lui Socrate, prea prietenoasă cu duşmanii raţiunii. Filozoful are mai puţin nevoie să intre în voia mulţimii, sau, aşa cum ar spune înţelepţii timpului nostru, în drama istoriei, sau să fie *engagés*. Iată de ce Socrate accentuează duşmănia dintre filozofie şi poezie.

Urmând pilda lui Socrate, Aristotel sugerează că poetul poate fi doctorul muritorilor care sunt atât de nesăbuiţi încât să insiste că ar trebui să fie nemuritori. Poetul, nu filozoful, poate trata pasiunile periculoase pentru filozofie, pe care Socrate, spre marea lui nenorocire, le ignorase. El poate stârni aceste pasiuni spre a le elimina din suflet, lăsându-şi pacienţii mai relaxaţi şi mai calmi, mai dornici să asculte de raţiune. Aristotel le spune poeţilor că ar trebui să înfăţişeze eroi care-şi merită soarta, al căror sfârşit trist poate fi atribuit, în chip plauzibil, unei carenţe a caracterului lor. Suferinţa lor, chiar dacă e demnă de milă, nu este promiscuă, un reproş la adresa ordinii morale — sau o lipsă a ei — în lume. Efectul unei asemenea drame ar fi să-i facă pe oameni buni şi încrezători în coerenţa lumii, în raportul raţional dintre cauză şi efect. Ei nu devin rezonabili din acest motiv, dar sunt salvaţi de la ura faţă de raţiune şi mai dispuşi s-o accepte. Aristotel nu încearcă să facă din nobili nişte savanţi, ci le temperează pasiunile dominante în asemenea mod încât să-i transforme în nişte prieteni ai filozofiei. Socrate face în bună măsură acelaşi lucru în *Apărarea...*, atunci când se adresează celor care au votat pentru achitarea lui şi le spune *mituri* care tind să înfăţişeze moartea mai puţin cumplită. Poveştile nu sunt adevărate, dar ele întăresc bunătatea care-i împiedica să se teamă şi, prin urmare, să-l condamne pe Socrate. Socrate critică poezia spre a o încuraja să fie un aliat al filozofilor, nu al preoţilor.

Astfel, reacţia filozofiei la ostilitatea societăţii civile este o întreprindere educativă, mai degrabă poetică sau retorică decât filozofică, al cărei scop e să tempereze pasiunile din sufletele nobililor, atenuând pasiunile puternice ca mânia şi consolidându-le pe cele slabe, precum compasiunea. Modelul acestor efor-

turi îl constituie dialogurile lui Platon, care în ansamblul lor rivalizează cu *Iliada* şi *Odiseea*, sau chiar cu Evangheliile, introducând un erou nou care suscită admiraţie şi dorinţa de a-l imita. Pentru a introduce un nou erou, trebuie să fie stabilit un nou gust, şi gustul pentru Socrate e unic, contrar tuturor gusturilor anterioare. Platon transformă personajul din *Norii* într-una din figurile civilizatoare, ca Moise, Isus sau Ahile, care au în sufletele oamenilor o realitate mai mare decât contemporanii lor în carne şi oase. După cum se spune că Ahile l-a format pe Alexandru cel Mare, Alexandru pe Cezar, Cezar pe Napoleon — dându-şi mâna unul altuia de pe vârfurile care străjuiesc văile —, tot astfel Socrate este profesorul filozofilor într-un şir neîntrerupt vreme de două milenii şi jumătate, prelungindu-se din generaţie în generaţie prin toate schimbările epocale. Platon a asigurat această influenţă, nu reproducând filozofia lui Socrate, în maniera lui Aristotel sau Kant, ci reprezentându-i acţiunea, mai degrabă în stilul lui Sofocle, Aristofan, Dante şi Shakespeare. Socrate e făcut să atingă pasiunea dominantă a fiecăreia dintre diferitele forme de suflet astfel încât să pară că ghiceşte năzuinţele lor şi că e necesar înţelegerii lor de sine. Există dialoguri care îi mişcă pe cei pioşi; altele îi emoţionează pe ambiţioşi şi idealişti; unele îi excită pe senzuali, altele pe războinici şi politicieni; unele le vorbesc poeţilor, altele matematicienilor; iubitorii de bani nu sunt uitaţi, la fel ca şi iubitorii de onoare. Cu greu s-ar putea găsi cineva care să nu fie indignat de un aspect sau altul al discursului lui Socrate, dar, tot astfel, cu greu s-ar putea găsi cineva care să nu fie mişcat şi îmbărbătat de alte aspecte. Socrate a înfăţişat toate tipurile umane mai bine decât ar fi făcut-o ele însele. (Firește, el a înfăţişat şi problemele fiecăruia din aceste tipuri şi aspiraţiile lor.) Platon a demonstrat nevoia de Socrate şi, procedând astfel, face ca şi cititorii săi să resimtă această nevoie. Nu doar Alcibiade se simţea incomplet fără Socrate.

Aproape în nici un caz nu a existat o conversiune totală a unui om. Desigur, nici una nu e descrisă în dialoguri. Platon însuşi şi câţiva alţii au fost convertiţi la filozofie, iar autodescoperirea lor

a fost posibilă pentru că Socrate era mai mult sau mai puțin tolerat la Atena. Tolerarea filozofiei pretinde ca ea să fie considerată a servi elementele puternice din societate fără a deveni în fapt servitoarea lor. Filozoful trebuie să cadă la învoială cu cele mai adânci prejudecăți ale oamenilor dintotdeauna, și ale oamenilor din timpul său. Singurul lucru pe care nu-l poate schimba și nu va încerca să-l schimbe este teama lor de moarte și întreaga suprastructură de credințe și instituții care fac moartea suportabilă, o parează sau o neagă. Diferența esențială dintre filozof și toți ceilalți oameni este înfruntarea morții sau relația sa cu eternitatea. Firește, el nu neagă că mulți oameni mor hotărât sau calm. Este relativ ușor să mori cum se cuvine. Întrebarea e cum trăiești, și numai filozoful nu are nevoie de opinii care să falsifice semnificația lucrurilor spre a fi în stare să le suporte. Numai el amestecă realitatea morții — inevitabilitatea ei și dependența noastră de noroc pentru puțina viață pe care o avem — în fiecare gând sau faptă, fiind astfel capabil să trăiască în vreme ce caută onest perfecta claritate. El e, prin urmare, în mod necesar în cea mai adâncă tensiune cu oricine care e altfel. Se raportează la toți ceilalți ironic, cu alte cuvinte, cu simpatie și cu o distanță jucăușă. Îi este imposibil să schimbe caracterul relației lor, din cauza că disproporția dintre el și ei este adânc înrădăcinată în natură. Astfel, nu se așteaptă la un progres esențial. În cel mai bun caz, poate spera în toleranță, nu în drept, și e conștient de fragilitatea fundamentală a situației sale și a filozofiei.

Socrate se aliază el însuși cu cei care sunt puternici în cetate și care, în același timp, se arată fascinați sau fermecați de el. Dar farmecul nu rezistă decât atâta vreme cât nu se confruntă cu problemele lor cele mai importante. Criton, familistul, îl socotește pe Socrate un bun familist. Laches, soldatul, îl consideră pe Socrate un bun soldat. Cei care se înfurie pe Socrate și-l acuză văd ceva care le scapă celor mai pașnici. Thrasymachos vede că Socrate nu respectă cetatea. El vede adevărul în legătură cu Socrate, dar nu poate, cel puțin la început, să-l aprecieze. Ceilalți îl apreciază, dar în parte fiindcă sunt orbi la ceea ce e mai important pentru el. Aceasta oferă modelul pentru tacti-

cile politice urmate de filozofi, de la Platon la Machiavelli. Nici unul nu era în primul rând politic, fiindcă exista o limită definită cu privire la ce poți aștepta de la politică, și era esențial să nu te lansezi într-o căutare a adevărului în funcție de ce e relevant politic. Politica era un studiu serios în măsura în care învățai astfel ceva despre suflet. Dar politica practică a tuturor filozofilor, oricât ar fi fost de mari diferențele lor teoretice, era aceeași. Ei practicau o artă a scrisului care plăcea gustului moral dominant al regimului în care se aflau, dar care îi putea conduce pe unii cititori abili în afara sa, pe Câmpiile Elizee unde filozofii se întâlnesc ca să vorbească. Ei deveneau adeseori interpreții tradițiilor națiunilor lor, modificându-le abil spre a le deschide filozofiei și filozofilor. Erau întotdeauna suspecți, dar își aveau deopotrivă prietenii lor bine plasați.

Din acest motiv, forma și conținutul scrierilor unor oameni ca Platon, Cicero, Farabi și Maimonide par foarte diferite, în vreme ce învățăturile lor interne pot fi în toate privințele aceleași. Fiecare avea un punct de vedere diferit, o peșteră diferită, din care trebuia să suie spre lumină și în care trebuia să se întoarcă. Astfel, păreau să fie „relevanți" fără să-și modeleze mințile după prejudecățile zilei. Asta îi proteja de necesitatea sau tentația de a se conforma celui mai puternic. Filozofia clasică era uimitor de robustă și a supraviețuit schimbărilor cât se poate de mari, precum aceea de la păgânism la religiile revelate ale Bibliei. Marsilius din Padova era la fel de aristotelian ca Aristotel, demonstrând că problemele sunt permanente, dar expresiile lor sunt schimbătoare. Noi, modernii, ne gândim că o schimbare comparativ minoră, precum aceea forjată de Revoluția Franceză, necesită o nouă gândire. Anticii susțineau că un om nu trebuie niciodată să se lase copleșit de evenimente, în afara cazului în care acele evenimente ne-au învățat ceva *esențialmente* nou. Erau mult mai atenți decât oricine altcineva dinaintea lor sau de după ei să apere libertatea minții. Aceasta a fost moștenirea pe care au lăsat-o universității. Însă n-au permis niciodată ca principiul să devină o dogmă și n-au considerat că are

alt temei decât spiritul lor. Erau întotdeauna conştienţi de responsabilităţile şi riscurile întreprinderii lor.

Pe scurt, filozofii antici erau pentru un om partizanii politicii aristocratice, dar nu din motivele pe care istoricii intelectuali sunt deprinşi să li le atribuie. Ei erau aristocratici în sensul superior al cuvântului, pentru că socoteau că raţiunea ar trebui să domnească, şi că doar filozofii sunt pe deplin devotaţi raţiunii. Dar acesta nu e decât un argument teoretic, de vreme ce filozofii nu domnesc niciodată cu adevărat. Ei erau aristocratici în sensul vulgar al cuvântului, favorizând puterea celor care posedau vechile bogăţii, fiindcă asemenea oameni erau mai susceptibili să surprindă noblețea filozofiei ca scop în sine, dacă nu s-o înţeleagă. Mai simplu, ei au banii pentru o educaţie şi timpul s-o ia în serios. Doar tehnologia, cu problemele ei adiacente, face posibilă educaţia universală şi deschide, prin urmare, perspectiva unui tip diferit de relaţie a filozofiei cu politica.

Transformarea Epocii Luminilor

Gânditorii Epocii Luminilor, aşa cum am spus, au reproşat tuturor filozofilor anteriori lipsa de putere în a-i ajuta pe oameni şi pe ei înşişi. Formula *Republicii*, potrivit căreia puterea şi înţelepciunea trebuie să *coincidă* dacă e ca relele să înceteze vreodată în cetăţi, este expresia perfectă a ceea ce a însemnat Epoca Luminilor. Unitatea necesară dintre putere şi înţelepciune este doar o coincidenţă pentru antici, cu alte cuvinte, depinde de o întâmplare care scapă complet controlului filozofului. Cunoaşterea nu este în sine putere şi, chiar dacă nu e în ea însăşi vulnerabilă în faţa puterii, cei care o caută şi o posedă sunt cu siguranţă astfel. Aşadar, marea virtute pentru filozofi în faptele lor politice era moderaţia. Ei depindeau total de prejudecăţile celor puternici şi trebuiau să le trateze cât se poate de delicat. Se supuneau unei discipline îndârjite, prin care se detaşau de opinia publică. Cu toate că trebuiau inevitabil să încerce să influenţeze viaţa politică în favoarea lor, nu se gândeau niciodată în mod serios

la ei înșiși ca la niște fondatori sau legislatori. Amestecul de putere nechibzuită și de înțelepciune neputincioasă, în opinia anticilor, era menit să sfârșească prin consolidarea puterii și compromiterea înțelepciunii. Cel care cochetează cu puterea, spunea Socrate, va fi silit să mintă împreună cu ea.

Diferența ireductibilă care-i separă pe filozofi de toți ceilalți se referă la moarte și actul de a muri. Nici un stil de viață, cu excepția celui filozofic, nu poate digera adevărul cu privire la moarte. Oricare ar fi iluzia care stă la baza altor stiluri de viață și regimuri decât cel filozofic, filozoful îi e dușman. Asupra acestui punct, nu poate exista o întâlnire a spiritelor, după cum au convenit deopotrivă anticii și modernii. Anticilor li se părea natural să-și afle aliații printre curajoșii vulgari, adică în rândul celor dispuși să înfrunte moartea cu răbdare și chiar cutezanță, chiar dacă aveau nevoie de credințe neîntemeiate despre ce e nobil, care-i făceau să uite ce e bun. Ei împărtășesc cu filozofii fundamentul comun pe care se înalță ceva mai înalt decât *simpla* viață. Dar nu au un *motiv* real pentru sacrificiul lor. Lamentațiile și plângerile lui Ahile despre cum trebuie el să moară pentru greci și pentru prietenul său sunt foarte diferite de argumentele lui Socrate și de gândirea care le subîntinde pentru a accepta moartea — pentru că e bătrân, pentru că e un fenomen inevitabil, pentru că nu-l costă aproape nimic și *ar putea* fi util filozofiei. Pe Ahile îl caracterizează mânia; pe Socrate, calculul. Puțina simpatie care ar putea exista între cele două tipuri de oameni se bazează, anacronic vorbind, pe faptul că Ahile îl înțelege greșit pe Socrate.

Extraordinarul mecanism inventat de noua filozofie care produce armonie între filozofie și politică consta în înlocuirea unei neînțelegeri cu alta. *Toți* oamenii se tem de moarte și își doresc pasionat să o evite. Chiar și eroii care o disprețuiau făceau asta pe fundalul fricii, care este primordială. Numai fanaticii religioși care cred neabătut într-o viață mai bună după moarte se îndreaptă voios spre ea. Dacă, în loc să depindă de naturile rare care au o atitudine nobilă față de moarte, fapt împotriva firii, filozofia ar putea, fără să se autodistrugă, să joace rolul demagogului —

adică să apeleze la pasiunea cea mai puternică a tuturor oamenilor —, ea ar putea împărtăşi şi folosi puterea. Mai degrabă decât să lupte împotriva naturii umane, cooperând cu ea filozofia ar putea-o controla. Pe scurt, dacă filozofia i-ar fi revelată omului nu ca educatorul ei moral, ci ca un colaborator în visele sale cele mai dragi, filozoful i-ar putea înlocui pe preot, politician şi poet în afecţiunea mulţimii. Asta avea în vedere Machiavelli atunci când îi blama pe vechii scriitori pentru a fi construit principate şi republici imaginare ce neglijează felul în care trăiesc de fapt oamenii în favoarea felului în care ar trebui să trăiască. El îi sfătuieşte pe scriitori să se adapteze pasiunilor dominante în loc să-i îndemne pe oameni să practice virtuţi pe care le perfecţionează rareori, al căror beneficiu pentru indivizii care le practică e îndoielnic şi a căror predicare e plicticoasă pentru toţi cei vizaţi. Într-un cuvânt, filozofia ar trebui transformată într-un binefăcător, şi atunci va fi socotită bună şi se va bucura de puterea rezervată binefăcătorilor.

Filozofia poate fi utilizată spre a învinge soarta, afirma Machiavelli. Neîndoielnic, soarta — întâmplarea — făcea imposibil ca filozofii să conducă, potrivit lui Platon. Soarta guvernează raporturile dintre putere şi înţelepciune, ceea ce înseamnă că nu se poate conta pe oameni să consimtă la domnia înţelepţilor, iar înţelepţii nu sunt suficient de puternici spre a-i sili să o facă. Înfrângerea sorţii însemna pentru Machiavelli că gândirea şi gânditorii ar putea obliga şi garanta consimţământul oamenilor. Dacă acest lucru e posibil, atunci moderaţia filozofilor antici aduce a timiditate. Îndrăzneala în arena politică devine noua dispoziţie a filozofilor. Îndemnul lui Danton, „de l'audace, encore de l'audace, toujours de l'audace", nu e decât o copie palidă, vag politică, a chemării iniţiale a lui Machiavelli la luptă. Afirmaţia lui Bacon că scopul ştiinţei este să „uşureze starea omului", afirmaţia lui Descartea că ştiinţa îl va face pe om „stăpânul şi posesorul naturii", precum şi platitudinea că ştiinţa este cucerirea naturii reprezintă rezultatele revoluţiei lui Machiavelli şi constituie faţa politică adoptată de filozofia modernă.

Strategia adoptată pentru asedierea vechiului regim avea două părți — una aparținând științei naturale și cealaltă științei politice. Mai întâi, Descartes a sugerat că umilul doctor, unul dintre exemplele obișnuite ale lui Socrate de artizan rezonabil, lipsit de splendoarea politică sau religioasă care-i aduce pe oameni în centrul scenei omenești, ar putea, dacă ar fi ca știința să-și sporească înmiit puterea de a vindeca, promite destul — dacă nu eternitatea, cel puțin o longevitate tot mai mare — pentru a câștiga ataşamentul oamenilor și a scăpa de sub vraja preotului. Apoi, Hobbes a sugerat că, dacă un alt tip umil, polițistul, care-i protejează pe oameni împotriva celor ce administrează moartea violentă, ar putea fi făcut eficient într-o nouă ordine politică bazată pe teama de moartea violentă, întemeiată de un nou tip de politolog care abordează pasiunile într-un nou mod, el ar putea îndepărta adevăratele pericole care-i pândesc pe oamenii obișnuiți să privească în față acele pericole, alungând, aşadar, teama de puterile invizibile și de agenții lor. Doctorul și polițistul, întăriți de aplicarea științei la strădaniile lor, ar urma să fie temeliile unei întregi inițiative politice noi. Dacă urmărirea sănătății și a siguranței ar fi să-i absoarbă pe oameni și i-ar face să recunoască legătura dintre prezervarea lor și cea a științei, armonia dintre teorie și practică ar fi stabilită. Actualii conducători, după mai multe secole de propagandă abilă direcționând pasiunile populare împotriva tronului și altarului, ar fi constrânși pe termen lung de către supușii lor și ar trebui să pună în practică proiectul savanților. Savanții ar fi, ca să folosim formula lui Harvey Mansfield, conducătorii ascunși. Țelurile urmărite de politicieni și mijloacele pe care le folosesc ar fi determinate de filozofi. Savanții ar fi liberi și ar primi sprijin, iar progresul științific ar fi identic cu progresul politic astfel conceput.

Savanții din acest sistem aparțin unei ordini a lumii savanților, fiindcă pentru ei, ca savanți, loialitățile și obiceiurile naționale sunt irelevante. Ei sunt cosmopoliți. Treptat, orânduirile politice ar trebui transformate, astfel încât nici o particularitate să nu mai stea în calea operațiilor rațiunii sau să genereze

vreun conflict între loialitatea față de țară a savantului și loialitatea sa față de adevăr. Nu există decât o știință. Ea este aceeași pretutindeni și produce aceleași rezultate pretutindeni. În mod similar, nu poate exista, în principiu, decât o singură ordine politică legitimă, fondată de, pe și pentru știință. Mai pot rămâne unele națiuni individuale, cu tradiții vechi dar aflate în descompunere, rezultate din experiențe speciale din trecut, iar atașamentul față de ele poate antrena cosmopolitismul savanților. Dar națiunile trebuie să devină toate, treptat, similare. Ele trebuie să respecte drepturile omului.

Această doctrină a drepturilor este învățătura rațională clară și sigură despre justiție, menită să ia locul vechilor învățături care erau „asemenea castelelor construite pe nisip". De fapt, drepturile nu sunt decât pasiunile fundamentale, încercate de toți oamenii, la care apelează noua știință și care le emancipează de constrângerile impuse de raționamentul amăgitor și de teama de pedeapsa divină. Știința poate sluji tocmai aceste pasiuni. Dacă aceste pasiuni, date de natură, sunt lucrul a cărui satisfacere oamenii au permisiunea — „dreptul" — să o caute, parteneriatul dintre știință și societate este constituit. Societatea civilă își propune deci ca unic țel acea satisfacere — viața, libertatea și urmărirea proprietății —, iar oamenii consimt să se supună autorității civile fiindcă le reflectă dorințele. Guvernul devine mai solid și mai sigur, fiind bazat acum pe pasiuni mai degrabă decât pe virtuți, pe drepturi mai degrabă decât pe îndatoriri. Aceste pasiuni care apără viața acționează ca premise ale raționamentului moral și politic, a cărui formă se prezintă astfel: „Dacă doresc să mă apăr, atunci trebuie să caut pacea. Dacă mă aflu în căutarea păcii, atunci... etc." Pe baza unor asemenea premise evidente și adânc resimțite, loialitatea oamenilor față de guvern poate fi o chestiune de rațiune mai curând decât de credință pasionată. Asemenea imperative sunt exact opusul celor enumerate în cele Zece Porunci, care nu oferă nici un motiv de ascultare a injoncțiunilor lor și nu afirmă pasiunile fundamentale, ci le inhibă. Oamenii și-au clarificat acum scopurile grație persoanelor cu judecată sănătoasă. Ei se supun din

motive raționale legii care îi protejează. Și-i respectă — cerându-i și guvernului să-i respecte — pe savanții care pot în cea mai mare măsură, prin folosirea superioară a rațiunii, să înțeleagă și să domesticească natura ostilă, inclusiv natura umană. Guvernele devin intermediarul dintre savanți și popor.

Învățăturile despre drepturi au stabilit cadrul și atmosfera pentru universitatea modernă. Un regim fondat pe înclinațiile membrilor săi este unul în care libertatea, înțeleasă corect, este primordială. Iar dreptul de a cunoaște vine imediat după dreptul de a-ți urmări propria protecție și de a fi cel care decide mijloacele folosite în vederea acelei protecții. Și dreptul de a cunoaște, al celor care doresc și pot să cunoască, are un statut special. Universitățile au înflorit pentru că au fost percepute ca servind societatea așa cum dorește ea să fie servită, nu așa cum a servit-o Socrate sau cum nu a reușit Thales s-o servească. Astfel, este cu totul adevărat că există un fel de înrudire între universitatea liberală și democrația liberală, nu pentru că profesorii sunt lacheii „sistemului", ci pentru că acesta este singurul regim în care cei puternici sunt convinși că e bine să-i lase pe profesori să facă ce vor. Fără acest cadru „liberal", drepturile pe care profesorii le revendică pentru ei sunt lipsite de sens. Însăși noțiunea de drepturi a fost enunțată pentru prima oară de fondatorii liberalismului, și singurul cămin se află în societatea liberală, atât în teorie, cât și în practică.

Toate acestea însemnau că filozofii schimbaseră tabăra, trecând de la aristocrați la democrați. Poporul, care era prin definiție needucat și sediu al prejudecăților, putea fi educat, dacă înțelesul educației urma să fie schimbat de la trăirea lucrurilor frumoase la interesul propriu luminat. Aristocrații, cu mândria lor, dragostea lor de glorie, sentimentul lor că s-au născut cu dreptul de a conduce, apăreau acum ca obstacole în calea domniei rațiunii. Noii filozofi se dedicau reconvertirii aristocraților în oameni de rând, înlăturării proptelelor lor psihologice și denigrării gusturilor lor. Această întoarcere spre popor poate fi înțeleasă ca o apreciere a dorinței decente de egalitate și a voinței de a se angaja să nu facă o injustiție dacă nu li se face o

injustiție, spre deosebire de nobili, care resping egalitatea și sunt gata să suporte o injustiție numai ca să fie ei cei dintâi. Sau poate fi înțeleasă ca o strategie abilă adoptată pentru a folosi puterea poporului. Sub acest aspect, filozofii i-au imitat pe tiranii antici care găseau că e mai ușor să satisfacă poporul decât pe nobilii care îndrăzneau să rivalizeze cu ei. Nimeni, cu excepția cunoscătorilor, nu deține în mod natural o poziție privilegiată.

Această întoarcere nu trebuie interpretată ca o mișcare în filozofie de la Dreapta la Stânga. Emergența unei Drepte și a unei Stângi era o consecință a acestei orientări spre activismul politic, îndepărtându-se de compromisul politic. Stânga reprezintă vehiculul filozofiei moderne, iar Dreapta este opoziția, în mare parte religioasă, la ea. Centrul este doar vechiul liberalism, când survine o schismă în tabăra filozofică la sfârșitul secolului al XVIII-lea, și un egalitarism mai radical amenință proiectul științei din interior. Stânga înseamnă transformarea societății de către Epoca Luminilor, o posibilitate care fie nu e întrezărită, fie e respinsă de vechii gânditori. În modernitate e posibil să existe un filozof de dreapta, adică unul care se opune tentativei filozofice de a raționaliza societatea; dar în Antichitate toți filozofii aveau aceeași politică practică, în măsura în care nici unul nu credea posibil sau salutar să schimbe relațiile dintre bogați și săraci într-un mod fundamental sau permanent progresist. Politica democratică înzestrată cu o bază morală și intelectuală care pretinde sufragiul celor informați este o invenție strict modernă, parte integrantă a Luminismului, în sensul larg al cuvântului.

Cu toate acestea, filozofii nu aveau iluzii cu privire la democrație. Așa cum am menționat, știau că substituie o neînțelegere cu alta. Nobilul considera că indiferența filozofică în fața morții vine dintr-un curaj nobil sau eroic, exercitat de dragul nobilului. Omul de rând, pe de altă parte, crede că înțelepciunea filozofului de a evita moartea reprezintă un produs al fricii pasionate de moarte care îl motivează. Dar filozoful știe că omul rațional, calculat, econom caută nemurirea la fel de irațional ca— sau și mai irațional decât — omul care speră în faima eter-

nă sau într-o altă viață, al cărei singur semn sau a cărei singură garanție există doar în speranțele sale, dar în vederea cărora își organizează viața. Utilitaristul se comportă rezonabil în tot ceea ce ține de prezervare, dar nu ia niciodată în calcul faptul că trebuie să moară. Face tot ce-i stă în putință să amâne ziua morții sale — oferind apărare, pace, ordine, sănătate și bogăție —, dar reprimă în mod activ faptul că acea zi trebuie să vină odată. Întreaga lui viață e absorbită de evitarea morții, care e inevitabilă, prin urmare ar putea fi socotit cel mai irațional dintre oameni, dacă raționalitatea are ceva de a face cu înțelegerea scopurilor sau a situației umane ca atare. El cedează fără rezerve pasiunii sale celei mai puternice și dorințelor pe care aceasta le generează. Eroul și omul pios iau cel puțin în calcul eternitatea. Deși dorințele lor îi pot face să mitologizeze pe seama lor, postura pe care o asumă este oarecum mai rezonabilă. Filozoful crede și acționează întotdeauna ca și cum ar fi nemuritor, fiind totodată permanent pe deplin conștient că e muritor. El încearcă să rămână cât mai mult în viață ca să filozofeze, dar nu-și va schimba stilul de viață sau gândirea în acest scop. Este rezonabil într-un mod inaccesibil eroilor; el se uită la lucruri din perspectiva eternității, cum burghezul n-ar putea vreodată s-o facă. Prin urmare, el nu este identic cu nici unul dintre ei. Doar viața dedicată cunoașterii poate uni aceste contrarii. Socrate este eroul tragic a cărui minte e plină de lucrurile la care se gândesc meșteșugarii.

Marii filozofi moderni erau la fel de filozofi ca și anticii. Erau perfect conștienți de ceea ce-i separa de toți ceilalți oameni și știau că prăpastia e de netrecut. Știau că legătura lor cu ceilalți oameni avea să fie întotdeauna mediată de lipsa de rațiune. S-au aventurat într-o formă specială de raționament care vine din înclinațiile naturale. Păreau să aibă convingerea că puteau beneficia de pe urma aspectului rațional, împiedicându-l pe cel irațional să-i copleșească. Viața teoretică a rămas la fel de distinctă de viața practică în opinia lor ca și în cea antică — teoria privind universalul și imuabilul în vreme ce înțelegea relația sa cu particularul și schimbătorul; practica, total absorbită de

acesta din urmă, văzând întregul doar în termenii săi, ca o teodicee sau o antropodicee, prezentată drept Dumnezeu sau Istorie. Filozofia şi filozofii văd întotdeauna prin asemenea speranţe de salvare individuală şi sunt, aşadar, izolaţi. Filozofii moderni ştiau că teoria este urmărită de dragul ei, dar au avut grijă să promoveze opinia că, pentru a-l parafraza pe Clausewitz, teoria este doar practică urmărită prin alte mijloace.

Filozofii, în cabinetele lor de lucru sau în universităţile lor, au scopuri cu totul diferite de restul umanităţii. Viziunea armoniei dintre teorie şi practică e doar aparentă. Modernii nu credeau, precum anticii, că vor pierde din vedere distincţia dintre cele două identificându-le. Aceasta este cea mai precisă definiţie a cutezanţei lor. Modernii credeau că pot reuni fără nici un risc ceea ce anticii ţineau aproape cu religiozitate separat. Problema e următoarea: oare o societate bazată pe raţiune are în mod necesar pretenţii nerezonabile de la raţiune sau se apropie şi mai tare de raţiune, dedicându-se sprijinirii raţiunii? Dificultatea este lămurită de întrebuinţarea populară greşită a unui cuvânt grecesc, *praxis*. El înseamnă acum că nu există teorie şi practică, şi că politica a fost teoretizată, iar filozofia politizată. El exprimă depăşirea distincţiei dintre etern şi temporal. Acesta este în mod evident un rezultat al Epocii Luminilor, deşi merge împotriva intenţiilor promotorilor ei. Întrebarea este dacă e un rezultat necesar sau doar accidental.

Multă vreme a fost la modă în anumite cercuri să-i tratezi pe gânditorii Epocii Luminilor ca optimişti şi superficiali. Aceasta era o viziune promovată după Revoluţia Franceză de reacţionari şi romantici, contralovitura religiosului şi poeticului, care a avut un succes considerabil şi de lungă durată. Se consideră că filozofii moderni au crezut într-un nou început în care oamenii urmau să fie raţionali şi totul avea să se desfăşoare spre binele tuturor. Potrivit acestei viziuni populare, ei nu înţelegeau caracterul de nedezrădăcinat al răului, nici nu ştiau, sau cel puţin nu luau suficient în calcul, puterea iraţionalului de care epoca noastră, mai profundă, e atât de conştientă. În aceste pagini, am încercat să arăt că aceasta e o interpretare denaturată şi in-

teresată. Nimeni dintre cei care analizează atent proiectul schițat de acești filozofi nu-i poate acuza de prea mult optimism, în sensul așteptării unui simplu triumf al rațiunii sau al subestimării puterii răului. Nu se ține suficient seama cât de machiavelici erau, în toate sensurile cuvântului, și că erau de fapt discipoli ai lui Machiavelli. Ei nu sperau să îmbunătățească soarta omului uitând de răul care sălășluiește în el, ci cedându-i, mai degrabă decât opunându-i-se, coborând ștacheta. Raționalitatea foarte aproximativă pe care o așteptau de la majoritatea oamenilor era fondată, în mod conștient, pe încurajarea tuturor iraționalităților. Egoismul urma să fie mijlocul de obținere a binelui comun, și ei nu s-au gândit vreodată că splendoarea morală sau artistică a națiunilor trecute urma să se reproducă în lumea pe care o plănuiau. Combinația dintre asprime și spiritul jucăuș din scrierile lor ar trebui să risipească orice bănuială a unor speranțe neîntemeiate. Dacă a existat vreodată un plan „realist", apoi acela a fost.

Cât despre superficialitate, totul se învârte în jurul a ceea ce constituie cea mai adâncă experiență umană. Filozofii antici și moderni au căzut de acord că desăvârșirea umanității constă în folosirea rațiunii. Omul este ființa particulară care poate cunoaște universalul, ființa temporală care e conștientă de eternitate, partea care poate supraviețui întregului, efectul care caută cauza. Fie că e uimire în fața aprehendării ființei, sau simplă reprezentare a lucrurilor, rațiunea este scopul pentru care există lucrurile iraționale, și tot ce pare mai primitiv în om este influențat de vocația sa rațională — așa considerau filozofii. Christopher Marlowe a înțeles foarte bine atât filozofia, cât și pe Machiavelli atunci când a pus în gura celui din urmă fraza „Socotesc că nu există alt păcat decât ignoranța". Există alte experiențe, întotdeauna religioase, iar în timpurile moderne poetice, care pot avea pretenții concurente. Dar nu este imediat evident că pretențiile lor sunt superioare celor ale filozofiei. Problema e din nou opoziția dintre demnitatea relativă și revelație. Faptul că raționalismul popularizat este într-adevăr superficial nu e un argument împotriva filozofilor. Ei știau că așa avea să fie.

(Şi, chiar şi în această privinţă, cetăţeanul democratic, cunoscându-şi şi exercitându-şi drepturile, nu e fiinţa cea mai demnă de dispreţ.) Ei încercau să facă astfel încât binele uman central să devină central pentru societate, iar Luminismul era şi rămâne singura schemă plauzibilă pentru a proceda astfel.

Având în vedere toate acestea, mi se pare absurd să spun că Bacon, Descartes, Hobbes, Leibniz, Locke, Montesquieu şi chiar şi Voltaire (care ar putea fi considerat doar un popularizator al celorlalţi) erau mai puţin profunzi decât Jacques Maritain sau T. S. Eliot — ca să pomenim doi contemporani faimoşi de la care am învăţat, în tinereţe, că Epoca Luminilor era lipsită de adâncime. Rousseau, care a iniţiat profunda şcoală a criticării efectelor care decurg din Epoca Luminilor, spune totuşi că Bacon, Descartes şi Newton erau nişte mari oameni, şi vorbeşte despre „înţeleptul Locke". Ştia că se înrudeau cu el din punct de vedere teoretic, deşi nu era de acord cu ei în câteva privinţe cruciale. Vulgaritatea societăţii moderne, obiect al atâtor plângeri din partea intelectualilor, este ceva cu care filozofii erau dispuşi să trăiască. La urma urmei, aşa cum subliniază Socrate, toate societăţile arată cam la fel de la înălţime, fie ele Atena lui Pericle sau Des Moines, Iowa. O societate paşnică, bogată, în care oamenii respectă ştiinţa şi au destui bani ca s-o sprijine e mai valoroasă decât splendidele imperii unde există sclavi, dar nu şi filozofie. Locke pare superficial, fiindcă nu era un snob. În nici un caz n-ar face paradă de măreţia a ceea ce a văzut.

Nu încape nici o îndoială că erau nişte oameni serioşi şi că invenţiile lor au avut un efect public diferit de cel al filozofilor şi savanţilor de până atunci sau de atunci încoace. Singurele evenimente politice comparabile sunt întemeierea de către profeţi — Moise, Cyrus, Tezeu, Romulus şi (sugerează) Isus — a ceea ce Machiavelli a numit noi moduri sau orânduiri pe care filozofii ar fi trebuit să le imite. Modernitatea reprezintă în bună parte creaţia acestor filozofi şi măsura în care suntem conştienţi de noi înşine depinde de înţelegerea a ceea ce au vrut să facă şi a ceea ce au făcut, surprinzând astfel din ce cauză situaţia noastră e diferită de toate celelalte situaţii. Oricât de contrarie ar

fi înțelepciunii istorice contemporane, firul conducător care străbate toate accidentele istoriei moderne este doctrina filozofică a Epocii Luminilor. Regimurile moderne au fost concepute de rațiune și depind de raționalitatea membrilor lor. Și acele regimuri pretindeau rațiunea științei naturale în toate aspectele activității lor, iar cerințele progresului științific determină în bună măsură politica lor. Fie că e numit democrație liberală sau societate burgheză, regim al drepturilor omului sau al agonisirii, fie că tehnologia e folosită într-un sens pozitiv sau negativ, toată lumea știe că acești termeni descriu aspecte centrale ale lumii noastre. Ele sunt, în mod demonstrabil, rezultate ale gândirii unui mic grup de oameni cu o perspectivă adâncă în natura lucrurilor, care au colaborat într-o acțiune al cărei succes este aproape incredibil. El a pătruns și a influențat fiecare detaliu al vieții. Aceștia nu sunt niște oameni de care să nu ții seama — dar îi poți pune sub semnul întrebării.

Îndoielile lui Swift

Unele din primele întrebări au fost formulate de Jonathan Swift, care a înțeles intenția din spatele acestui demers și s-a pronunțat împotriva ei în numele anticilor și al poeziei. *Călătoriile lui Gulliver* reprezintă pentru filozofia modernă timpurie ceea ce a fost piesa *Norii* pentru filozofia antică timpurie. *Călătoriile lui Gulliver* nu sunt decât o afirmare comică a preferinței lui Gulliver pentru Antichitate, înfățișându-i pe antici ca pe niște uriași și cai înțelepți, iar pe moderni ca pe niște liliputani necioplți. El abordează aspectul care ne interesează cel mai mult, constituirea academiilor și universităților — Republica Literelor, ca să folosim expresia lui Pierre Bayle —, în capitolul intitulat „Călătoria în Laputa". Gulliver, după ce observă politica modernă din Lilliput, merge în Laputa ca să vadă știința modernă și efectele sale asupra vieții. Laputa este o insulă zburătoare condusă de naturaliști. Ea este, desigur, o parodie a Societății Regale Britanice, pe vremea lui Swift o asociație

relativ recentă a filozofilor și oamenilor de știință care fuseseră cei mai atrași în public și în viața publică de gândirea modernă. În această ciudată țară nouă Gulliver găsește o preocupare teoretică abstrasă din preocupările umane primare, una al cărei punct de pornire nu era dimensiunea umană, dar care sfârșește prin a o modifica. Pe Insula Zburătoare, oamenii au un ochi întors spre interior, iar celălalt privește spre zenit. Ei sunt niște cartezieni perfecți — un ochi egocentric contemplând sinele, un ochi cosmologic scrutând lucrurile cele mai îndepărtate. Domeniul intermediar, asupra căruia se concentrase anterior atenția și care definea deopotrivă eul și tiparul pentru studierea stelelor, nu intră în orizontul laputan. Singurele studii sunt astronomia și muzica, iar lumea este redusă la aceste două științe. Oamenii nu au contact cu experiențele senzoriale obișnuite. Asta le permite să rămână mulțumiți de știința lor. Comunicarea cu ceilalți, din afara cercului lor, nu e necesară. Decât să facă astfel încât matematica lor să urmeze forma naturală a lucrurilor, ei schimbă lucrurile astfel încât să se potrivească matematicii lor. Hrana lor este tăiată în tot soiul de figuri geometrice. Admirația lor față de femei, așa cum este ea, se datorează asemănării diverselor părți ale femeilor cu niște figuri specifice. Ei nu cunosc gelozia. Nevestele lor pot comite adulterul sub ochii lor, fără să fie băgate în seamă. Lipsa lor de erotism are legătură cu o absență a sensibilității poetice. Acești savanți nu pot înțelege poezia, așadar, în viziunea lui Gulliver, știința lor nu poate fi o știință a omului.

O altă caracteristică a acestor oameni e descrisă de Gulliver după cum urmează. „Dar ceea ce m-a mirat mai mult și mi s-a părut cu totul de neînțeles a fost interesul lor pentru politică; am băgat de seamă că le place să discute întruna despre treburile obștești, să-și dea cu părerea asupra problemelor de stat și să apere cu patimă orice opinie, oricât de lipsită de însemnătate ar fi ea. Nu e mai puțin adevărat că aceleași înclinații le-am constatat la cei mai mulți dintre matematicienii pe care i-am cunoscut în Europa, deși nu am reușit niciodată să descopăr nici

cea mai mică asemănare între cele două științe."* Gulliver recunoaște preocuparea politică a științei teoretice și se îndoiește că aceasta poate include practica reală a politicii. El crede și că savanții simt că au un drept special de a manipula politica. Puterea politică a laputanilor se bazează pe noua știință. Insula Zburătoare e construită pe principiile fizice fondate de Gilbert și Newton. Știința aplicată poate deschide noi drumuri puterii politice. Această insulă le permite regelui și nobililor să trăiască feriți de conspirațiile poporului — de fapt, feriți de contactul cu el —, folosindu-l totodată și primind tributul necesar apărării și tihnei conducătorilor. Ei pot zdrobi cetățile pământești. Puterea lor este aproape nelimitată, iar responsabilitățile lor nule. Puterea este concentrată în mâinile conducătorilor; prin urmare, ei nu sunt obligați nici măcar de teamă să dezvolte o adevărată inteligență politică. Nu au nevoie de virtute. Totul merge de la sine, așa că nu există pericolul ca incompetența, indiferența sau viciul lor să le facă vreun rău. Insula permite diformității lor caracteristice să devină monstruoasă. Eliberându-i pe oameni, știința distruge condițiile naturale care-i face umani. Prin urmare, pentru prima oară în istorie, există posibilitatea unei tiranii întemeiate nu pe ignoranță, ci pe știință.

Swift protestează împotriva Epocii Luminilor fiindcă ea încurajează o dezvoltare hipertrofică a matematicii, fizicii și astronomiei, întorcându-se astfel la filozofia presocratică pe care Aristofan o criticase ca nefiind conștientă de sine sau capabilă să înțeleagă omul. Epoca Luminilor a respins compromisul socratic moderat dintre societate și filozofie, poezie și știință, care guvernase viața intelectuală atâta vreme și înlesnise crearea științei politice. Dar, spre deosebire de filozofia presocratică, care nu era deloc interesată de politică, această știință dorea și putea să domnească. Noua știință generase, într-adevăr, suficientă putere spre a domni, dar în acest scop trebuise să piardă perspectiva umană. Cu alte cuvinte, Swift nega faptul că știința

---

* Vezi Jonathan Swift, *Călătoriile lui Gulliver*, în românește de Leon Levițchi, Editura Cantemir, București, 1993, p. 100 (*N.t.*)

modernă pusese bazele unei ştiinţe umane sau politice. Dimpotrivă, o distrusese. O asemenea ştiinţă politică urma în primul rând să înţeleagă omul ca om, nu ca pe o figură geometrică acoperită de carne. În al doilea rând, trebuia să asigure armonia dintre binele ştiinţei sau al savanţilor şi acela al unei comunităţi politice decente. Pe Insula Zburătoare nici una din condiţii nu era întrunită. În special, savanţii îi exploatează pe cei care nu sunt oameni de ştiinţă astfel încât să trăiască versiunea lor de viaţă contemplativă în siguranţă şi confort.

Mai simplu spus, Swift afirmă că savanţii de la putere şi înzestraţi cu putere nu dau nici doi bani pe omenire în ansamblul ei. Întreaga conspiraţie e ca oricare alta. Potenţialul tiran vorbeşte în numele binelui comun, dar caută un bine privat. Casa lui Solomon din *Noua Atlantidă* a lui Bacon este doar propagandă pentru Insula Zburătoare. Savanţii vor să trăiască după bunul plac —desfătându-se cu numere, figuri geometrice şi stele —şi nu mai sunt obligaţi să-şi ascundă dorinţele. Oamenii încă mai au mijloace să-şi facă simţită prezenţa, dar ei sunt esenţialmente subjugaţi de ceea ce le oferă savanţii. Aceştia pot lipsi de lumina soarelui lumea de dedesubt.

Existau elemente straniu premonitorii în satira mizantropă şi excentrică a lui Swift la adresa ştiinţei. Ştiinţa naturală s-a retras foarte rapid din proiectul Epocii Luminilor ca întreg, lăsând părţile omeneşti din ele să se descurce singure. Legile naturii erau ştiinţifice, dar ştiinţa naturală nu mai pretindea că e capabilă să legifereze legile umane, lăsând ştiinţa politică de izbeliştе, fără o bază raţională sau ştiinţifică. În loc să fie nişte parteneri reali în operaţiunea de răsturnare a regimurilor antiştiinţifice din trecut, savanţii au devenit tovarăşi de drum. Odată ce supravegherea teologică a fost învinsă şi toată lumea a acceptat că are nevoie de oameni de ştiinţă, în loc de preoţi, ştiinţa a fost liberă şi, în principiu, indiferentă la regimurile politice care au nevoie de ei şi îi folosesc. Gânditorii de la începutul Epocii Luminilor par să fi crezut că există o coincidenţă perfectă între consimţământul raţional al celor guvernaţi şi libertatea ştiinţei. Dar ştiinţa nu-i putea raţionaliza pe toţi oamenii, şi s-a dovedit că nici nu era

nevoie de asta, în măsura în care ea a devenit capabilă să-i forțeze pe conducători, oricare vor fi fost ei, să o sprijine și să o lase în pace. Când existau conducători gata în principiu să persecute un Galileo dacă aflau ce pune la cale — din cauză că investigațiile sale le subminau legitimitatea, fondată pe textele sacre —, oamenii de știință erau aliații naturali ai tuturor adversarilor acestor conducători. Fascinația gândirii moderne timpurii față de autoritatea ecleziastică, văzută ca fiind un mare pericol la adresa libertății de gândire, i-a făcut pe filozofi să creadă că alianța formată pentru răsturnarea ei era permanentă. În cele din urmă, s-a dovedit că odată ce au existat conducători laici care nu aveau nici un angajament față de o perspectivă nerațională sau neștiințifică asupra naturii, partea nonumană a Epocii Luminilor era imună. Interesul personal, mare principiu motivant modern, nu mai dicta interesul pentru ceilalți gânditori, iar știința sau rațiunea, care păreau să aparțină acum cu totul filozofiei naturale, nu le mai ofereau gânditorilor politici și morali nici o garanție. Pe scurt, frontul comun prezentat de știința umană și naturală în numele democrației a devenit o ideologie.

Starea științelor naturale din Uniunea Sovietică reprezintă cumplita culminație a predicției lui Swift. Este o tiranie întemeiată pe știință. Iar știința naturală, singura dintre disciplinele erudite, și naturaliștii, singurii printre ființele umane, au fost capabili să-i silească pe tirani să-i lase în pace. Un matematician sovietic este la fel de matematician ca unul american, în vreme ce un istoric sau un politolog *trebuie* să fie un simulacru, o coadă de topor a partidului. Știința naturală poate înflori acum în Uniunea Sovietică, pentru că tiranii sovietici au recunoscut în cele din urmă nevoia lor necondiționată de oameni de știință. Nu-i pot suporta pe istorici sau pe politologi, și nici nu trebuie s-o facă. Aceștia din urmă nu sunt din aceeași specie ca naturaliștii, nici în ochii naturaliștilor, nici în ochii tiranilor.

Cel mai neplăcut este că acest regim îngrozitor se menține la putere cu ajutorul științelor naturale. Cum ele sunt neutre, cu excepția a ceea ce are legătură cu propriile interese, nu-l pot socoti pe Roosevelt superior lui Stalin. Asta ar fi fost pro-

babil adevărat şi în cazul presocraticilor, dar ei nu au generat putere politică. Erau indiferenţi la regimurile politice şi nu au oferit ajutor sau consolare nici unuia dintre ele. Noii savanţi sunt cauza tuturor. Presocraticii trăiau într-o splendidă izolare, ca modele ale vieţii teoretice. Savanţii proiectează acum o imagine ambiguă. Deşi sunt poate cu adevărat teoretici, ei nu le apar astfel oamenilor neteoretici. Implicarea lor în lucrurile umane le conferă un rol public ca vindecători ai unor boli sau inventatori ai armelor nucleare, ca bastioane ale democraţiei şi bastioane ale totalitarismului. Andrei Saharov este cât se poate de impresionant sub aspect uman, dar poziţia sa în favoarea drepturilor omului nu rezultă din ştiinţa lui şi, ca să vorbim eufemistic, nu-i garantează tovărăşia altor savanţi sovietici. Noua învăţătură a protejat ştiinţa; nu a făcut nimic spre a le da oamenilor de ştiinţă controlul asupra folosirii rezultatelor ştiinţei, sau cele necesare pentru a şti cum să folosească acele rezultate, dacă ar fi într-adevăr capabili să obţină controlul asupra lor. Ştiinţa naturală a avut pe termen lung câştig de cauză în faţa Partidului atunci când rezultatele ei au intrat în conflict cu ortodoxia marxistă, dar nu a putut controla acţiunea politică a Partidului. Şi nici un viitor tiran nu va imita doctrinarismul dement al lui Hitler, care l-a făcut să-i trimită pe savanţii evrei la duşmanii săi, asigurându-şi astfel înfrângerea. În acest sens, ştiinţa îi temperează pe potenţialii Hitleri — dar numai în acest sens. În general, ea sporeşte puterea omului fără să-i sporească virtutea, sporindu-i astfel puterea de a face deopotrivă bine şi rău.

Tabloul complet este unul de mare pericol care rezultă din implicarea politică a ştiinţei. Unii oameni afirmă că au trebuit să reinventeze politica spre a întâlni pericolul. Swift ne spune că politica a fost deja reinventată de fondatorii Luminismului, şi că aceasta e problema. S-a dovedit că ştiinţele naturale nu aveau nimic de spus despre treburile omeneşti, despre întrebuinţările ştiinţei pentru viaţă sau despre savant. Când un poet scrie despre un poet, o face ca un poet. Când un om de ştiinţă scrie despre oamenii de ştiinţă n-o face ca un om de ştiinţă. Când o face, nu foloseşte nici unul din instrumentele pe care le foloseşte în ac-

tivitatea științifică, iar concluziile sale nu au caracterul demonstrativ pe care-l pretinde în știința sa. Știința s-a desprins de conștiința de sine despre știință care constituia nucleul științei antice. Această pierdere a conștiinței de sine este într-un fel legată de exilarea poeziei.

Radicalizarea lui Rousseau și universitatea germană

Aici irumpe pe scenă Rousseau, tocmai în clipa victoriei Epocii Luminilor și a constituirii instituțiilor de învățământ ca o încununare a societății. Spre deosebire de Socrate, el a reafirmat permanenta tensiune dintre știință și societate, susținând că progresul științific corupe morala și, așadar, societatea, și a luat partea societății. Virtutea, „știința sufletelor simple", e lucrul cel mai necesar, iar știința subminează virtutea. Ea propovăduiește o relație vlăguită și egoistă cu alți oameni și cu societatea civilă, pune sub semnul întrebării principiile virtuții și pretinde o societate somptuoasă și depravată în care să înflorească.

Cunoscătorii care populează academiile pierd din vedere acest lucru, devin indolenți și mulțumiți de sine. Cicero și Bacon n-ar fi ajuns ce au ajuns dacă ar fi fost profesori. Trăind viața așa cum era, și nu în universitățile artificial structurate și protejate, ei au fost capabili să surprindă situația umană în ansamblul ei, să-i recunoască tensiunile interne și să-și asume responsabilitatea, fără mantia protectoare a unei credințe în progres și fără vanitatea onorurilor ignorant acordate ale unei societăți. Profesorii transformaseră rațiunea într-o prejudecată publică și erau acum printre cei prejudiciați. Ei reprezentau o casă necorespunzătoare, situată la jumătatea drumului dintre două discipline severe care-l fac serios pe un om —comunitatea și solitudinea.

Rousseau a insistat să facă explicită ambiguitatea legată de relativa demnitate a teoriei și practicii implicite în Epoca Luminilor. Epoca Luminilor îl înfățișa pe gânditor nu ca pe omul cel mai bun, ci ca pe cel mai util. Fericirea este cel mai important

lucru; dacă actul gândirii nu este fericire, el trebuie judecat în relația sa cu fericirea. Este mai mult decât îndoielnic că știința produce fericire. Mai mult, deși Hobbes și Locke ne învață că omul este rațional, raționalitatea lui se află în serviciul pasiunilor și sentimentelor, care sunt mai fundamentale decât rațiunea. A gândi esența poziției lor, că omul este o ființă în mod natural solitară, conduce la recunoașterea faptului că vorbirea, condiția rațiunii, nu e naturală omului. Diferența specifică a omului în raport cu celelalte animale nu poate fi așadar rațiunea. Epoca Luminilor interpretează greșit atât rațiunea, cât și sentimentul.

Raționamentul și retorica lui Rousseau erau atât de puternice, încât oricine gândea, precum și mulți care nu gândeau, n-ar fi avut cum să nu fie influențați de el. În opinia sa, comunitatea, virtutea, compasiunea, sentimentele, entuziasmul, frumosul și sublimul, chiar și imaginația, facultatea exilată, și-au avut ocazia de a acționa împotriva filozofiei și științei moderne. Boemul marginal, sentimentalul, artistul au devenit profesor și model cel puțin la fel de mult ca omul de știință. Inspirat de Rousseau, Kant a întreprins o reconstrucție sistematică a proiectului iluminist, astfel încât să facă într-un fel coerentă relația dintre teorie și practică, rațiune și moralitate, știință și poezie, toate atât de problematice în viziunea lui Rousseau. Trecerea în revistă făcută de Kant ansamblului cunoașterii poate fi citită și ca un proiect pentru o coexistență rodnică a disciplinelor în cadrul universităților. Rousseau arătase că vechea tensiune dintre gânditor și societate, aparent rezolvată de Epoca Luminilor, se ivise iar în forme noi și foarte periculoase. Kant a reîncercat să o rezolve.

Și el era de părere că știința naturală îl expulzase din natură pe omul liber, moral și artistic. El nu a încercat să reformeze știința naturală, să-l descifreze pe om în natură, după modelul antic. A demonstrat că natura, așa cum este ea înțeleasă de către știința naturală, nu cuprinde ansamblul lucrurilor. Există alte tărâmuri, nesesizate și nesesizabile de știința naturală, care sunt reale și lasă loc realității experienței umanității. Rațiunea nu trebuie abandonată pentru a apăra umanitatea, deoarece rațiunea poate demonstra că știința are limite pe care nu le știa, iar ra-

țiunea poate demonstra posibilitatea unei libertăți ilegitim negate de știința naturală. *Posibilitatea* și *temeiul* devin la Kant teme, căci o mare parte din ce este omenesc începuse să apară drept imposibil și neîntemeiat.

Kant a acceptat raționamentul lui Rousseau că libertatea trebuie să fie ceea ce-l distinge pe om, că ea e negată de tipul de cauzalitate acceptată în știința naturală și că, prin urmare, viața practică, exercițiul libertății morale, este mai înaltă decât viața teoretică, utilizarea rațiunii științifice. Într-unul din eforturile teoretice cele mai intense și puternice întreprinse de om, el a încercat să demonstreze că natura nu e totul, că rațiunea și spontaneitatea nu sunt contrarii. Toate acestea sunt stabilite de rațiune, nu de pasiunea împotriva rațiunii. Acel efort e prezent în cele trei Critici, ultima mare afirmație a Epocii liberale a Luminilor, celălalt filon al raționalismului care coexistă în universități cu raționalismul baconian-cartezian-lockean. Efortul primordial constă în a fixa limite rațiunii pure, a-i spune „mândrei rațiuni «până aici, nici un pas mai departe»", astfel încât rațiunea se va supune în mod rațional. Filozofia critică a lui Kant nu dictează științei ce trebuie să descopere, ci stabilește limitele între care operează rațiunea pură. Ea face același lucru pentru rațiunea practică, transformând astfel distincția lui David Hume între „este" și „ar trebui să fie" dintr-o umilire a raționamentului moral într-o bază a triumfului și demnității sale. Ea stabilește în continuare facultatea de judecare, care-i poate îngădui din nou omului să vorbească despre scopuri și frumos.

În acest sistem, nu numai știința naturală își are locul sigur în ordinea universității, ci și morala și estetica. Totuși, unitatea universității este acum Kant. Acestor trei feluri de cunoaștere (adevărul, binele, frumosul, sub înfățișări noi) le sunt atribuite domenii proprii de către cele trei Critici, dar ele nu sunt unificate prin faptul că reprezintă cunoașterea aspectelor unei singure realități. Științele umane ale lui Aristotel sunt parte a științei naturii, iar cunoașterea omului e conectată la el și în armonie cu cunoașterea aștrilor, a corpurilor în mișcare și a altor animale decât omul. Altfel stau lucrurile în științele umane după Rousseau,

care depind de existența unui tărâm complet diferit de natură. Studierea lor nu e parte a studierii naturii, iar cele două tipuri de studii au puțin de a face unul cu celălalt.

Această nouă condiție a disciplinelor savante, care și-a găsit cea dintâi expresie în universitățile germane la începutul secolului al XIX-lea și s-a răspândit treptat în toate universitățile occidentale, s-a dovedit la început foarte fertilă. Progresul științelor naturale, nestânjenite acum de supravegherea teologică sau politică și emancipate de filozofie, a continuat și a devenit și mai rapid. Iar științele umane, cărora li s-a oferit o vocație proaspătă, au ajuns la o nouă înflorire, în special în studiile istorice și filologice. Omul înțeles ca individ moral, liber — creator, producător de culturi, făuritor și produs al istoriei — a furnizat un câmp pentru cercetarea umană, aceasta luându-l pe om în serios ca om, nu redus la corpurile mișcate care constituiau domeniul științei naturale. Țelul serios necesar pentru a face cercetarea științifică vitală a fost oferit de sentimentul că omul putea fi înțeles prin originile sale istorice; că standardele morale și politice puteau fi derivate din tradițiile istorice ale diverselor națiuni, pentru a înlocui standardele eșuate ale dreptului și legii naturale; că studierea înaltei culturi, îndeosebi a Greciei, avea să ofere modele pentru realizările moderne; că o înțelegere corectă a religiei ar putea oferi o dovadă bazată pe credință împotriva rațiunii critice. În acel moment, mai mult decât oricând de la Renaștere încoace, savanții au părut să fie în serviciul vieții, la fel de utili ca soldații, doctorii și muncitorii. Marile momente ale cercetării istorice atente și ale criticii textuale inițiate în această epocă de aur a secolului al XIX-lea ne-au oferit o hrană pe care trebuie încă s-o digerăm. Științele umane au preluat întreaga povară a instruirii noastre cu privire la om, în special în materie de morală și estetică (noua știință a frumosului și sublimului).

Cu toate acestea, însăși condiția acestei euforii din științele umane —dualismul natură–libertate — a creat probleme de la bun început și a subminat pe termen lung încrederea practicanților săi sau i-a retransformat în simpli erudiți. Exista o

îndoială obsesivă cu privire la realitatea domeniului libertății, care părea să restaureze bogăția fenomenului om. Care sunt raporturile dintre cele două domenii? În ce punct se oprește naturalul din om și începe ceea ce e liber? Este oare într-adevăr posibil să limităm pretențiile științei naturale? În interiorul sistemului kantian, dacă savanții pot, așa cum pretind, să prezică pe termen lung comportamentul tuturor fenomenelor, se poate oare postula în mod plauzibil o libertate noumenală, ale cărei expresii sunt predictibile în câmpul fenomenal? Oare știința naturală nu presupune o cauzalitate mecanică, un determinism și o reducție a tuturor fenomenelor superioare la unele inferioare, a complexului la simplu, iar succesele acelei științe în astronomie, fizică, chimie și biologie nu atestă oare adevărul presupozițiilor sale? Noi descoperiri sau speculații precum evoluția au pus sub semnul întrebării caracterul independent sau nonderivat al minții. Însăși facultatea care a făcut posibilă fixarea limitelor științei și rațiunii în *Critica rațiunii pure* s-a dovedit a fi încă un efect accidental al materiei care evoluează. Temeiul moralei și al esteticii a dispărut. Știința naturală a continuat să pară substanțială, în vreme ce romantismul și idealismul au locuit cetăți imaginare, speranțe sublime, dar nu mai mult. A apărut pe scenă pesimismul ca școală filozofică. Asociată sănătății și expansiunii științei naturale era recunoașterea faptului că învățarea umană nu reușise să genereze standarde morale și politice. Întreg studiul faptelor de istorie națională și inventarea „spiritelor etno-naționale" nu au putut oferi o linie directoare pentru viitor sau imperative ale conduitei. Învățătura era impresionantă, dar părea să fie tot mai mult produsul curiozității leneșe, mai degrabă decât al căutării cunoașterii a ceea ce e imperios necesar. Filozofia, care nu mai era o parte a științei naturale, și nici nu mai era cerută de aceasta, era împinsă spre științele umane și chiar devenise încă un subiect istoric. Pretenția sa de a ocupa o poziție dominantă în universități nu mai trezea respect. Era un ansamblu de locuințe fără etaj superior. Învățătura umanistă putea pleda pentru drepturi egale și era, într-o oarecare măsură, în acord cu ele, dar a început să

fie „academică“ și avea prea puțin de a face cu felul în care lucrurile se prezentau în lumea reală. Naturalistul întruchipa deopotrivă imaginea cunoscătorului și publicul binefăcător; umanistul, un profesor.

Problema cunoscătorului în perspectiva înțelegerii moderne a fost formulată iar și iar de la începutul sistemului universitar modern de către omul, nemembru într-o universitate germană, care, alături de Kant, a influențat-o cel mai mult — Goethe. Un rezumat clasic al vederilor sale poate fi găsit în *Faust*, singura carte modernă despre care se poate spune că a creat un model eroic național capabil să rivalizeze cu cele ale lui Homer, Vergiliu, Dante și Shakespeare. Savantul Faust, meditând în chilia sa, traduce primul rând din Evanghelia după Ioan: „La început a fost cuvântul (logos)“; apoi, nesatisfăcut de descriere, spune „sentimentul“, care nu este nici el cea mai bună alegere; în cele din urmă și definitiv, alege să îl reinterpreteze drept „fapta“. Acțiunea are prioritate față de contemplație, fapta față de vorbire. Cel care înțelege trebuie să imite începuturile. Actul creatorului, neprecedat și necontrolat de gândire, este primul lucru. Savantul, cu rațiunea sa, înțelege greșit originea, pentru că e lipsit de forța vitală care se află în spatele ordinii lucrurilor. El se amuză, acumulând fapte din care a fost extras principiul formator. Relația lui Faust cu eternul studios Wagner, care afirmă că știe deja multe, dar vrea să știe totul, este paradigmatică. Numai cunoașterea care slujește viața e bună, iar viața e constituită în primul rând din acțiunea întunecată, impulsul fatal. Cunoașterea vine mai apoi și iluminează lumea compusă din fapte. Așa cum este el înfățișat de Goethe, Wagner pare slab și neputincios. Dragostea sa leneșă față de cunoaștere este superficială în comparație cu impulsurile incipiente ale lui Faust. Cu toate că opoziția dintre *vita activa* și *vita contemplativa* e la fel de veche ca filozofia, dacă nu și mai veche, momentul lui Goethe este primul în care teoria însăși ia partea acțiunii, anunțând astfel sfârșitul vechii opoziții. Viața teoretică nu are temei, fiindcă primul lucru nu e ordinea inteligibilă, ci haosul deschis creativității. Nu poate exista contemplație acolo unde nu există nimic de văzut.

Goethe a luat pe deplin cunoştinţă de situaţia modernă a cunoscătorului şi poetului şi a pus un semn de întrebare după ce a aflat că el nu e subordonat scopurilor sporirii vieţii. Şi în Antichitate au existat eruditi care-i studiau pe Homer şi Platon fără să ştie de ce şi fără să fie interesaţi în problemele ridicate de scriitori, fascinaţi de metri şi de fiabilitatea textului. Dar obiecţia adusă acestor eruditi era că le lipsea dorinţa imperioasă de a cunoaşte lucrurile cele mai importante, în vreme ce obiecţia modernă faţă de erudiţie este că îi lipseşte urgenţa angajării în acţiune. Mai simplu spus, istoricul — însuşi modelul eruditului modern — înregistrează fapte. Dar dacă faptele reprezintă lucrul cel mai important, atunci eruditul este prin definiţie inferior celui care acţionează. Mai mult, un asemenea gânditor este incapabil de saltul în întuneric cerut de faptă. În cele din urmă, dacă persoana activă nu este un gânditor, e îndoielnic că gânditorul ar putea-o înţelege. Oare nu trebuie să fii înrudit cu Cezarul ca să-l înţelegi? A spune că nu trebuie să fii Cezar ca să-l înţelegi e totuna cu a spune că nu trebuie să fii ceva pentru a înţelege totul. Premisa ascunsă a tărâmului libertăţii este că acţiunea are prioritate asupra gândirii. Aşa cum a văzut Goethe, gigantul erudit modern are picioare de lut. El e şi orb, fiindcă îi lipsesc obiectele cunoaşterii — aşa cum se întâmplă cu toate ştiinţele — acolo unde nu e decât întuneric.

Problema erudiţiei este cel mai bine ilustrată în erudiţia clasică. Studierea Greciei şi a Romei antice era odinioară disciplina erudită prin excelenţă, uneori strălucind cu putere şi luminând lumea, alteori abia pâlpâind, gata să se stingă. Studierea anticilor a urmat acest flux şi reflux al inovaţiei filozofice din Occident. Momentele marii transformări au început cu reîmprospătarea la izvorul grec, inspiraţia sa stingând o sete arzătoare. Sentimentul copleşitor că lipseşte ceva este motivul serios pentru recuperarea autentică, aşadar atentă şi exhaustivă, a ceea ce s-a pierdut. Grecia oferă asigurarea că a existat ceva mai bun decât ce e în prezent. Când vechile comori au fost digerate şi inovatorii sunt mulţumiţi că pot merge pe propriile picioare, anticul pare mai puţin necesar şi degenerează în învăţare obişnuită, un monument

mai degrabă decât o lumină călăuzitoare. Atmosfera îmbătătoare a Renașterii, renașterea Greciei, întotdeauna posibilă grație universalității ei și permanenței naturii umane, a culminat într-o gândire specific modernă — începând cu studierea și criticarea atentă de către Machiavelli atât a grecilor, cât și a romanilor —, care-și putea afirma cu mândrie superioritatea față de vechii inspiratori, câștigând disputa dintre antici și moderni.

Rousseau a inițiat a doua Renaștere atunci când și-a exprimat nemulțumirea față de modernitate, facilitată de faptul că știa exemplele grecești și romane. „Oamenii de stat antici vorbeau la nesfârșit despre morală și virtute; ai noștri vorbesc doar despre comerț și bani." Felul în care Rousseau folosește cunoașterea sa despre Antichitate — care, deși nu era savantă, rămânea foarte profundă — reprezintă un model perfect de rațiune, punând gândirea antică la dispoziția marilor indivizi care, după cum spunea Nietzsche, sunt inoportuni și au nevoie de un punct de vedere în funcție de care să se poată defini, devenind cât se poate de adecvați. Vechii greci sunt cei care îi fac pe oameni deopotrivă inoportuni și adecvați în timpuri de criză. Nimic extravagant, nici o căutare infinită în exterior; cartea în sine, întotdeauna inteligibilă atâta vreme cât natura umană rămâne aceeași. Acesta este rolul jucat de autorii greci de-a lungul epocilor extrem de diferite în care au scris, mereu asemenea păsării Phoenix atunci când par să fi fost consumați și nu mai sunt decât cenușă conservată de savanți.

Apelul fervent al lui Rousseau adresat omului modern de a privi înapoi spre cetatea antică, fiindcă era o comunitate întreagă și adevărată, a stat la originea năzuinței romantice de a respira din nou aerul proaspăt al Greciei. Rousseau ne-a comunicat extrem de convingător sănătatea ei morală și estetică. El a impulsionat tot felul de încercări ale noilor începuturi comunitariene, de la Robespierre la Owen, Tolstoi și kibbutz, un impuls încă viu în gândirea contemporană. Dar mai ales, așa cum am discutat anterior, observațiile sale despre tensiunea dintre Epoca Luminilor și politica decentă au dat naștere ideii de cultură. Reflecțiile lui Rousseau au condus la studierea Greciei, Spartei

sau Atenei ca modele ale culturii. Motivul acestui studiu — care a înflorit îndeosebi în Germania, unde influența lui Rousseau a fost cel mai puternic resimțită, tocmai datorită predominanței, acolo, a lui Kant și Goethe — era acela de a înțelege cultura, în vederea întemeierii unei culturi germane. Gânditorii germani și-au căutat inspirația în primul rând în poezia greacă și romană, apoi în istorie, iar savanții i-au urmat în acest demers. În mod evident, nu în filozofia greacă. Acest lucru era limpede în cazul lui Rousseau însuși. Filozofii a căror reflecție teoretică o socotea necesară erau Bacon, Descartes și Newton, nu Platon și Aristotel. Acesta din urmă nu știa adevărul despre natură. Orice interes vor fi avut față de ei erudiții de mai târziu viza apartenența lor la cultura greacă; erau percepuți ca expresii tipice ale acesteia, mai puțin interesanți decât poeții, care sunt fondatori ai culturii. Filozofii greci nu erau niște interlocutori valizi. Rousseau îl admira pe Platon și considera că avea o perspectivă profundă asupra lucrurilor omenești, dar mai degrabă ca poet decât ca filozof sau om de știință. Platon era, într-adevăr, filozoful îndrăgostiților, dar Rousseau, fără să-l consulte pe Platon, susținea că erosul este copilul sexului și al imaginației. Activitatea sa este poezia, sursa a ceea ce Rousseau înțelegea ca fiind iluziile creatoare de viață, prin urmare sursa temeiurilor ultime ale spiritelor etno-naționale care fac popoarele posibile. La Platon, erosul ducea la filozofie, care la rândul ei ducea la căutarea rațională a celei mai bune forme de guvernământ, *singura* ordine politică bună, în opoziție cu pluralitatea culturilor. Astfel, descoperirea „culturii" grecești era contrară filozofiei grecești. Iar această diferență specifică, privitoare la cel mai bun regim în opoziție cu cultura, s-a dovedit fatală pentru rațiune. Putem recunoaște aceasta în mod preliminar în afirmația lui Weber potrivit căreia valorile, nu rațiunile, sunt cele care întemeiază și susțin comunitățile.

Astfel, de la începutul acestei a doua Renașteri, savanții i-au tratat pe filozofii greci mai curând așa cum naturaliștii tratează atomii decât cum îi tratează ei pe ceilalți naturaliști. Nu erau invitați să se alăture discuției serioase a erudiților. Toate lucrurile

greceşti erau supuse analizei lor bazate pe vederile filozofiei moderne. Acest procedeu modifică radical ceea ce ne aşteptăm să învăţăm de la ei. Oamenii din Epoca Luminilor îi disprețuiau pe gânditorii greci fiindcă socoteau că aceştia nu aveau dreptate. Romanticii îi respectau fiindcă adevărul sau falsitatea lor le erau indiferente.

Distincţia lui Schiller dintre poezia naivă şi cea sentimentală este un exemplu al felului de categorisire care a devenit comun. Farmecul lui Homer este un rezultat al faptului că nu a văzut ce vedem noi, că nu era conştient de abis. El încă mai păşea pe tărâmul fermecat, iar poeziei sale îi lipsea reflexivitatea impusă nouă, care ştim că zeii se pot retrage. Nu era conştient de moartea zeilor şi a culturilor, aşa cum copiii nu sunt conştienţi de moartea oamenilor. Trăia în tinereţea lumii. Dacă e să fim întregi şi fericiţi trebuie să recuperăm relaţia directă pe care oamenii o aveau odinioară cu lucrurile. Dar trebuie să o facem fiind totodată conştienţi de vulnerabilitatea lucrurilor. Artistul are o responsabilitate mai mare decât credea Homer, fiindcă nu se mărgineşte să imite natura, ci o creează. Un artist modern de succes ar fi mai profund, mai conştient de sine decât Homer.

Naivul Homer aparţinea unei culturi diferite de cea a sentimentalului Schiller, şi trebuie înţeles în propriul său context cultural. Naivitatea constă în bună măsură în lipsa „conştiinţei istorice", în credinţa că marile figuri sunt indivizi care trebuie înţeleşi individual şi la fel în toate timpurile. Plutarh credea că înfăţişează imagini ale măreţiei înseşi, când de fapt eroii săi sunt doar greci şi romani, înalte expresii ale culturii lor, de care sunt inseparabili. Conştiinţa acestui lucru constituie superioritatea sau perspectiva modernă specială.

Schiller era, cu siguranţă, un cititor neobişnuit de profund şi de sensibil. Nu e sigur că lectura sa din Homer ne învaţă foarte multe despre Homer, fiindcă este prea plină de ceea ce socotim acum a fi prejudecăţi romantice. Dar Homer, interpretat şi greşit înţeles de Schiller, a contribuit la propria sa creaţie artistică, care a fost întemeierea unei literaturi şi culturi germane. Este un exemplu a ceea ce unii ar numi „interpretarea creativă

greşită". Credința în propria viziune, alimentată poate de inspirația provenind din viziunile altora, e ceea ce contează. Un act care nu este influențat de învățătură e lucrul important. Implicit în ceea ce spun este faptul că, în vreme ce vederile lui Schiller nu sunt adevărate, ci productive, există vederi adevărate, cunoscute probabil de savanți, care nu sunt productive. Asta sugerează Goethe. Savantul este un gânditor obiectiv, poetul — un creator subiectiv.

Aici intervine Nietzsche, susținând cu o claritate şi o vigoare inegalabile că, dacă luăm în serios „conştiința istorică", nu poate exista obiectivitate, că erudiția, aşa cum o cunoaştem noi, este doar o amăgire, şi încă una periculoasă, fiindcă obiectivitatea subminează subiectivitatea. Întreaga erudiție clasică din Germania, cu excepționalul ei sentiment al determinării istorice a spiritului, a acționat ca şi cum spiritul savantului german nu ar fi la fel de determinat. Descoperirea culturii şi a spiritului etno-național înseamnă că nu pot exista principii universale de înțelegere. Rațiunea este un mit care face imposibilă înțelegerea făuririi miturilor. Creativitatea şi o ştiință a lucrurilor umane nu pot coexista, şi, de vreme ce ştiința lucrurilor umane admite că omul este creativ, omul creativ are câştig de cauză. Dar savanții nu se pot comporta creativ.

Descoperirea culturii ca elementul în care omul devine el însuşi antrenează o necesitate imperioasă: a construi şi susține cultura! Savantul nu poate face asta. Cultura nu e doar condiția vieții, este condiția cunoaşterii. Fără o cultură germană, savantul din Germania nu poate înfrunta alte culturi.

După marele moment din gândirea germană — acela al lui Kant, Goethe, Schiller şi Hegel, în care redescoperirea Greciei a jucat un rol atât de important —, studiile greceşti s-au retras în universități, unde au redevenit o învățătură moartă, incapabilă să inspire sau să producă o viziune incitantă care să-i transforme pe oameni. Greaca a ajuns să fie studiată de burghezii educați pentru care, ca şi în cazul lui Aschenbach, grecii erau doar „cultură". Splendoarea elină, care a format asemenea figuri eroice cu doar o jumătate de secol mai devreme, a devenit un mister.

Nietzsche, cât se poate de conștient de această splendoare și de dispariția ei de pe scenă, i-a învinuit pe erudiți, sau mai degrabă a învinuit ceva care influența erudiția. Savant clasic, care s-ar fi numărat desigur printre cei mai mari care au trăit vreodată dacă nu ar fi simțit chemarea filozofiei, Nietzsche a încercat ultima mare întoarcere la greci. Asemeni predecesorilor săi germani, s-a întors cu precădere la poezia greacă. Dar a asociat gustului său pentru tragedii ceva foarte nou — o critică radicală la adresa lui Socrate, fondatorul tradiției raționalismului, care este esența universității. Aceasta este probabil prima critică întreprinsă de un filozof la adresa lui Socrate, și încă una violentă, care a continuat de-a lungul întregii cariere a lui Nietzsche. Ceea ce ne fascinează în acest caz este că Nietzsche și Heidegger, pe urmele lui, sunt primii gânditori moderni de la Hobbes, Spinoza și Descartes care l-au luat cu adevărat în serios pe Socrate — sau învățătura oricărui alt filozof clasic — drept adversar, un adversar viu[8], nu un artefact cultural. Socrate e viu și trebuie învins. Este esențial să recunoaștem că aceasta constituie chestiunea esențială la Nietzsche. Nu e o problemă istorică sau culturală. Este pur și simplu o dispută filozofică clasică: avea sau nu dreptate Socrate? Acuzația pe care Nietzsche i-o aduce lui Socrate este că raționalismul său, utilitarismul său au subminat și eliminat acea mare stupiditate care este instinctul nobil. El a distrus sentimentul tragic al vieții, care intuia adevărata situație a omului în mijlocul lucrurilor și îngăduia formarea creativă a vieții împotriva terorii existenței, neînzestrată și necălăuzită de forme sau modele preexistente. Instinctul sau fatalitatea, anterioare rațiunii și vulnerabile la ea, stabilesc tablele legii sau evaluările în interiorul cărora funcționează rațiunea sănătoasă. Un întuneric deasupra unui gol este condiția vieții și a creației, risipită în lumina analizei raționale. Poetul, în actul său de creație, știe asta. Omul de știință și

[8] Hegel, desigur, a studiat filozofia antică foarte bine, dar ca să o încorporeze în modernitate. Pentru el ea nu era un dușman, iar ca prieten, era incompletă sau imperfectă.

savantul — niciodată. Actul de creație este cel care formează culturile și spiritele etno-naționale. Nu poate exista, așa cum credea Socrate, spiritul pur, care e trans-istoric. Această credință este premisa și eroarea fundamentală a științei, o eroare care devine fatal manifestă în rezolvarea treburilor omenești. Metoda științelor e astfel concepută încât să vadă numai ce e pretutindeni și întotdeauna, în vreme ce, din punct de vedere istoric și cultural, nu contează decât ce e particular și emergent. Homer nu e doar un exemplu de epică, și nici Biblia doar un exemplu de text revelat, dar asta vede în ei știința, și e singurul motiv pentru care e interesată de ei. Savantul se îndepărtează de ei, preferând religia comparată sau literatura comparată, cu alte cuvinte fie indiferența, fie un ecumenism flasc, compus din cel mai mic numitor comun al unei varietăți de creații vechi și incompatibile. Savantul nu poate înțelege textele pe care intenționează să le interpreteze și să le explice. Schiller ar putea fi capabil să surprindă esența *Iliadei*, fiindcă este un creator înrudit cu Homer. Nu-l putea înțelege pe Homer așa cum se înțelegea Homer pe sine, fiindcă spiritul său aparținea unei epoci istorice diferite. Dar putea înțelege ce însemna să fii poet. Un savant nu poate să facă nici una, nici alta. Din punctul de vedere al vieții, și din punctul de vedere al adevărului, erudiția modernă este un eșec. Hegel îl ridiculizează pe profesorul de gimnaziu tipic german care arată că Alexandru cel Mare nutrea o dragoste patologică față de putere. Profesorul demonstrează această afirmație prin faptul că Alexandru a cucerit lumea. Imunitatea profesorului la această boală este atestată de faptul că nu a cucerit lumea. Povestea cuprinde critica lui Nietzsche la adresa universității germane și a erudiției sale clasice. Savantul nu poate înțelege voința de putere, o cauză care nu e recunoscută de știință, care l-a făcut pe Alexandru diferit de ceilalți, fiindcă savantul nici nu o are, nici nu poate s-o aibă ori s-o vadă prin metoda sa. Savantul n-ar putea niciodată cuceri spiritul omului.

Întoarcerea lui Nietzsche la exemplul anticilor și felul riguros în care trage concluziile cu privire la ceea ce credea cu

adevărat erudiția umanistă germană are un efect uluitor asupra vieții universitare germane și asupra respectului german față de rațiune în general. Artiștii au primit o nouă licență, și chiar filozofia a început să se reinterpreteze ca o formă de artă. Poeții au câștigat vechiul război dintre filozofie și poezie, în care Socrate fusese promotorul filozofiei. Războiul lui Nietzsche cu universitatea a dus în două direcții — fie la o abandonare a universității de către oamenii serioși, fie la reformarea ei, spre a o face să joace un rol în crearea culturii. Universitatea condusă de Hegel, un Aristotel modern, trebuia să fie reconstituită, așa cum discreditata universitate medievală fusese refăcută de acum discreditata universitate a Epocii Luminilor.

Efectul lui Nietzsche a fost imediat resimțit de artiști în toate țările occidentale. Din 1890 încolo, a reprezentat ultimul strigăt, și cu greu ai fi putut găsi vreun pictor, poet sau romancier imun la farmecul lui. Dar elenismul său a avut relativ puțin efect asupra acelei arte. Ei i-au preluat caracterizarea culturii moderne și concluziile argumentelor despre cauzele decăderii ei, propunându-și fie să le popularizeze, fie să încerce să fondeze noi culturi în diverse școli. Au explorat terenul proaspăt deschis al *id*-ului, căutând noi forme. În universități, primele influențe ale lui Nietzsche au putut fi găsite în discipline noi sau relativ marginale, ca sociologia sau psihologia, nici una profund influențată de modelul grec sau roman. În studiul clasicilor o nouă generație de savanți s-a orientat mai mult spre studierea religiei și poeziei, concentrându-se pe Grecia anterioară lui Socrate și pe iraționalul din scriitorii ei. În filozofie, Nietzsche a fost sursa diferitelor școli de fenomenologie și existențialism, și în cele din urmă a devenit respectabil din punct de vedere academic.

Dar practic numai pentru Heidegger studierea filozofiei grecești a devenit cu adevărat centrală, o preocupare presantă în meditația asupra ființei. Pe urmele lui Nietzsche, Heidegger a formulat cea mai radicală îndoială cu privire la întreaga întreprindere a filozofiei și științei moderne. Era imperativ necesar un nou început, și el s-a întors, fără prejudecăți, spre antici. Dar nu a focalizat pe Platon sau Aristotel — deși a reflectat

asupra lor şi a fost un foarte ingenios interpret al lor —, fiindcă Nietzsche se ocupase de ei prin intermediul lui Socrate. Heidegger a fost în schimb atras de filozofii presocratici, de la care spera să afle o altă înţelegere a fiinţei care să-l ajute să o înlocuiască pe aceea vlăguită, moştenită de la Platon şi Aristotel, despre care el şi Nietzsche credeau că se află la rădăcina atât a creştinismului, cât şi a ştiinţei moderne.

În mod curios, elenismul lui Heidegger nu a dat un impuls puternic studierii filozofiei greceşti. Poate că asta are ceva de a face cu efectele războiului şi căderea în dizgraţie a lui Heidegger. Şi el a trebuit să redevină respectabil intrând pe uşa din dos a literaturii şi în culisele foarte respectabilei Stângi universitare. Nici unul din cele două vehicule nu a fost foarte interesat de reflecţia profundă asupra anticilor, care i-au oferit o perspectivă asupra scenei contemporane. Această popularizare a avantajat descrierea făcută de el situaţiei în care ne aflăm. Intelectualii care l-au admirat pe Heidegger au socotit de la sine înţeles, cum nici el, nici Nietzsche nu au făcut-o, că Platon şi Aristotel nu merită să ne preocupăm serios de ei. Dar tocmai aici e problema. Oare Nietzsche şi Heidegger au dreptate în privinţa lui Platon şi Aristotel? Ei au văzut, pe bună dreptate, că întrebarea acolo e, şi ambii s-au întors obsesiv la Socrate. Raţionalismul nostru este raţionalismul lui. Poate că nu au luat destul de în serios schimbările operate de raţionaliştii moderni, aşadar posibilitatea ca drumul socratic să fi putut evita impasul modern. Dar cu siguranţă că toţi filozofii, susţinătorii raţiunii, au ceva în comun, sau se leagă mai mult sau mai puţin direct de Aristotel, nepotul spiritual al lui Socrate. Un argument serios despre ce e mai profund modern conduce inevitabil la concluzia că studierea problemei lui Socrate este un lucru cât se poate de util.[9] Socrate a fost cel care i-a făcut pe Nietzsche şi Heidegger să se uite la presocratici. Pentru prima oară în patru sute de ani, pare posibil şi urgent ca totul să fie luat de la început, să se înţeleagă

---

[9] Cf. Werner J. Dannhauser, *Nietzsche and the Problem of Socrates*, Cornell, 1974.

despre ce vorbea Platon, pentru că s-ar putea dovedi cea mai bună soluție existentă.

Istoria studiilor clasice, de la Renaștere încoace, a constat în străfulgerări privind importanța Greciei pentru om ca om, pretutindeni și în toate timpurile, urmate de lungi perioade de studiu pur scolastic, insuficient motivat, trăind din energia tot mai palidă oferită de motoarele filozofice inițiale. Până la Nietzsche, neglijarea lui Platon și Aristotel și disprețul față de aceștia erau rezultatul credinței că ceea ce încercaseră ei să facă putea fi făcut mult mai bine. De aceea Socrate a avut întotdeauna o reputație bună. El era căutătorul sceptic al cunoașterii prin intermediul rațiunii neajutate. Nu era legat de nici o soluție sau sistem, putând fi astfel văzut ca inițiatorul și inspiratorul care nu a constrâns libertatea posterității. Actualul dispreț față de Platon și Aristotel este cu totul diferit, fiindcă e asociat cu disprețul față de Socrate. El i-a corupt; ei nu l-au pervertit. Nu am progresat de la Socrate încoace; el a marcat începutul declinului. Rațiunea însăși este respinsă de filozofia însăși. Astfel, firul comun al întregii tradiții a fost rupt, și, odată cu el, rațiunea de a fi a universității, așa cum o știm.

Nu din întâmplare Heidegger și-a oferit serviciile imediat după ascensiunea lui Hitler la putere, spre a se adresa comunității universitare de la Freiburg în calitate de nou rector, îndemnând-o să se angajeze de partea național-socialismului. Argumentația sa nu era lipsită de subtilitate și de tipul său special de ironie, dar în ansamblu Heidegger încuraja *decizia* de a dedica în întregime viața spiritului unei revelații emergente a ființei, încarnată într-o mișcare de masă. Faptul că a procedat astfel nu este rezultatul inocenței sale politice, ci corolarul criticii sale la adresa raționalismului. De aceea am intitulat această secțiune „De la *Apărarea* lui Socrate la *Rektoratsrede* al lui Heidegger". Universitatea a început în spirit de la distanțarea disprețuitoare și insolentă a lui Socrate de poporul atenian, de la refuzul său de a accepta porunca acestuia de a nu mai întreba „Ce e justiția? Ce e cunoașterea? Ce este un zeu?" și, prin urmare, de a se îndoi de opiniile comune privitoare la aceste chestiuni,

și de la jocul său serios (din *Republica*) de a încerca să impună domnia filozofilor unui popor recalcitrant, fără pic de respect pentru „cultura" acestora. Poate că universitatea s-a apropiat de moartea sa atunci când Heiddeger s-a alăturat poporului german — în special părții celei mai tinere a acelui popor, despre care el spunea că se devotase ireversibil viitorului — și a pus filozofia în slujba culturii germane. Dacă am dreptate să consider că învățăturile lui Heidegger reprezintă cea mai puternică forță intelectuală a timpurilor noastre, atunci criza universității germane, remarcată de toată lumea, reprezintă criza universității de pretutindeni.

S-ar putea crede că am alocat un spațiu prea mare acestei istorii idiosincratice a universității. Dar, dintre toate instituțiile, universitatea este cea mai dependentă de cele mai profunde credințe ale celor care participă la viața ei specială. Actualele noastre probleme educative nu pot fi atribuite în mod serios unor administratori nepricepuți, slăbiciunii voinței, lipsei de disciplină, lipsei banilor, insuficientei atenții acordate celor trei R* sau oricărei altei explicații comune care indică faptul că lucrurile vor fi puse pe direcția cea bună dacă noi, profesorii, ne-am da mai mult silința. Toate acestea sunt rezultatul unei lipse mai adânci de credință în vocația universității. Nu se poate spune că trebuie să apărăm libertatea academică atunci când există grave îndoieli cu privire la principiile aflate la baza libertății academice. A începe bătălia în folosul universității poate fi un demers nobil, dar nu e decât un gest patriotic. Asemenea gesturi sunt necesare și utile națiunilor, dar nu le prea sunt de folos universităților. Gândirea este, una peste alta, pentru universități. Astăzi, există puțină reflecție asupra universității, și ceea ce există nu sprijină fără echivoc rolul ei tradițional. Ca să înțelegem de ce am ajuns în asemenea timpuri grele, trebuie să recunoaștem că fundamentele universității au devenit extrem de îndoielnice

---

* Three R's — de la fraza *Reading, 'riting, and 'rithmetic*, alterare a formei corecte *Reading, writing, and arithmetic* „Cititul, scrisul și aritmetica". (*N.t.*)

pentru cele mai rafinate inteligențe. Meschinele noastre tribulații au cauze însemnate. Ceea ce s-a întâmplat cu universitățile în Germania anilor '30 este ceea ce s-a întâmplat și continuă să se întâmple pretutindeni. Esența tuturor acestora nu este socială, politică, psihologică sau economică, ci filozofică. Și, pentru cei care au ochi de văzut, contemplarea lui Socrate reprezintă sarcina noastră cea mai urgentă. Este propriu-zis o sarcină universitară.

Anii '60

„Nu e nevoie să ne intimidați", le-a spus celebrul profesor de filozofie în aprilie 1969 celor zece mii de studenți adunați în sprijinul unui grup de studenți negri care tocmai „ne" convinseseră pe noi, corpul profesoral de la Cornell University, să le facem pe plac, amenințându-ne că vor folosi armele de foc, precum și că vor atenta la viața anumitor profesori. Un membru al amplului corp de presă nou specializat în relatarea celui mai fierbinte eveniment al zilei, universitatea, a murmurat: „Tu ai spus-o, frate." Reporterul învățase disprețul cuvenit față de calitățile morale și intelectuale ale profesorilor. Servilismul, vanitatea și lipsa de convingere nu sunt greu de reperat.

Profesorii, depozitarii celor mai bune tradiții ale noastre și ale celor mai înalte aspirații, încercau să câștige simpatia plebei; mărturisindu-și public vina și cerându-și iertare că nu înțeleseseră cele mai importante chestiuni morale, la care învățau de la mulțime cum să răspundă adecvat; exprimându-și disponibilitatea de a schimba țelurile universității și contextul a ceea ce predau. Pe când asistam la acest spectacol, îmi tot venea în minte, fără voia mea, spusa arhifolosită a lui Marx: istoria se repetă întotdeauna, prima dată ca tragedie, a doua oară ca farsă. Universitatea americană din anii '60 trăia aceeași dezmembrare a structurii cercetării raționale ca universitatea germană din anii '30. Nemaicrezând în vocația lor înaltă, ambele au cedat unei populații studențești puternic ideologizate. Iar conținutul acestei ideologii era același: angajamentul față de valori. Universitatea abandonase orice pretenție de a studia valoarea

sau a furniza informații despre ea — subminând sensul valorii a ceea ce preda, în vreme ce transfera poporului *decizia* privind valorile, *Zeitgeist*-ul, relevantul. Fie că e vorba de Nürnberg sau de Woodstock, principiul este același. Așa cum despre Hegel s-a spus că a murit în Germania anului 1933, tot astfel Epoca Luminilor a ajuns în America aproape de obștescul sfârșit în anii '60. Faptul că universitățile nu mai sunt în convulsii nu înseamnă că s-au însănătoșit. Ca și în Germania, criza valorilor din filozofie a făcut ca universitatea să fie o pradă pentru orice pasiune intensă care anima masele. Lucrurile au mers astfel până când a avut loc un acces popular de moralism, când universitatea a devenit conștientă că nu avea de adus nici o contribuție și a fost convinsă, printr-un sentiment de vinovăție, că distanțarea ei de lume a făcut-o imorală. Cu greu ai fi putut găsi un element în universitate care să creadă serios că distanțarea asta era bazată pe ceva adevărat și necesar, pe posedarea încrezătoare a unor puncte de vedere aflate în afara opiniei publice, care-l făcea pe Socrate să reziste mai ușor piosului fanatism al poporului atenian, ce-i condamnase la moarte pe generalii victorioși după Arginusae, sau să refuze colaborarea cu tiranii atenieni. Socrate socotea mai important să discute despre dreptate, să încerce să afle ce este ea, decât să se angajeze în implementarea oricărei perspective parțiale asupra ei care se întâmpla să agite la un moment dat spiritele, antrenând catalogarea contemplativilor ca nedrepți și necredincioși.

Firește, oricine este un contemplativ profesionist care deține o slujbă prestigioasă și bine plătită, și care crede totodată că nu e nimic de contemplat, se trezește într-o postură dificilă în raport cu sine și comunitatea. Imperativul de a promova egalitatea, de a elimina rasismul, sexismul și elitismul (delictele specifice societății noastre democratice), precum și războiul, prevalează pentru un om care nu poate defini nici un alt interes demn de a fi apărat. Faptul că în Germania politica era de Dreapta, iar în Statele Unite de Stânga n-ar trebui să ne inducă în eroare. În ambele locuri universitățile au cedat sub presiunea mișcărilor de masă, și au făcut astfel în bună măsură

deoarece socoteau că aceste mișcări posedau un adevăr moral superior oricărui adevăr pe care l-ar fi putut oferi universitatea. Angajamentul era înțeles ca fiind mai profund decât știința, pasiunea decât rațiunea, istoria decât natura, tânărul decât bătrânul. De fapt, așa cum am demonstrat, ideea era aceeași. Noua Stângă din America era o Stângă care „nietzscheaniza-heideggeriza". Incredibila ură față de „societatea burgheză" era exact aceeași în ambele cazuri. Un distins profesor de științe politice a demonstrat aceasta când le-a citit studenților săi radicali câteva discursuri despre ce trebuia făcut. Au fost entuziaști, până când i-a informat că discursurile îi aparțineau lui Mussolini. Heidegger însuși, spre sfârșitul vieții, s-a apropiat de Noua Stângă. Cea mai sinistră formulă din discursul său ca rector din 1933 a devenit, cu câteva modificări minore, sloganul profesorilor americani care au colaborat cu mișcările studențești din anii '60: „Timpul deciziei a trecut. Decizia a fost deja luată de partea cea mai tânără a națiunii germane."

La Cornell și în alte locuri din Statele Unite era o farsă, pentru că — oricare ar fi fost viitorul pe termen lung al politicii noastre — cea mai mare parte a țării (nu masele, ci cetățenii) manifesta în acel moment un respect neobișnuit față de universități, privindu-le ca resurse pentru ameliorarea americanilor, și accepta ideea că erudiția nu trebuia tulburată, fiind susceptibilă să producă o vastă gamă de vederi demne de a fi tratate cu seriozitate și toleranță. Națiunea nu era gata pentru marile schimbări și credea despre universități lucrurile pe care profesorii afirmau că le cred despre ele. Câțiva studenți au descoperit că profesorii pompoși care le țineau predici despre libertatea universitară puteau fi transformați, cu un mic impuls, în niște urși care dansează. Copiii tind să fie niște observatori mai buni ai caracterelor adulților decât invers, deoarece copiii sunt atât de dependenți de adulți încât e în interesul lor să descopere slăbiciunile celor mai în vârstă. Acești studenți au constatat că profesorii lor nu credeau cu adevărat că libertatea de gândire era neapărat un lucru bun și util, că bănuiau că toate astea sunt o ideologie care proteja injustițiile „sistemului" nostru și că puteau

fi obligați la bunăvoință față de tentativele violente de a schimba ideologia. Heidegger era pe deplin conștient că fundamentele teoretice ale libertății universitare fuseseră slăbite și, așa cum am spus, trata mișcarea de masă cu care se confrunta cu o oarecare ironie. Profesorii americani nu erau conștienți de lucrurile în care nu mai credeau și au luat foarte în serios mișcările în care erau implicați.

Am înțeles asta când m-am dus să-l văd pe prorectorul de atunci al Universității Cornell (care mai târziu a devenit președinte, când publicitatea națională nefavorabilă a continuat, iar neobișnuit de pasivii membri ai consiliului de administrație au cerut demisia președintelui în exercițiu, fiindcă publicitatea națională referitoare la arme a părut să afecteze reputația universității), în legătură cu un student negru a cărui casă fusese amenințată de un profesor negru atunci când studentul refuzase să participe la o demonstrație. Prorectorul era un fost naturalist, și m-a întâmpinat cu o expresie sumbră. Firește, avea toată simpatia pentru soarta tânărului. Însă lucrurile se prezentau prost, și n-avea cum să împiedice comportamentul din asociația studențească neagră. El, personal, spera ca în curând să existe o mai bună comunicare cu studenții radicali negri (asta se întâmpla cu câteva săptămâni înainte de apariția armelor de foc, care au permis o comunicare mult mai clară). Dar pentru moment administrația trebuia să audă ce voiau negrii[10], în spe-

---

[10] Până atunci nu existaseră decât aluzii de felul următor: șeful Departamentului de Economie fusese ținut ostatic mai multe ore, împreună cu secretara lui, ca urmare a unei cereri ca un asistent socotit rasist să fie demis; clădirea care adăpostea o parte a Departamentului de Sociologie fusese ocupată cu forța, iar ocupanții săi, ca și mobilierul, fuseseră evacuați; președintele universității fusese agresat fizic. Ca reacție la aceste știri, studenților le fuseseră oferite următoarele dovezi de *bona fides* „bună credință": asistentul a dispărut din campus; în plus, vicedecanul negru, care avea ghinionul să fie un integrationist într-o vreme în care puterea neagră ajunsese la modă, a fost concediat; profesorii de la Colegiul de Arte și Științe au primit un memorandum de la decan prin care membrii erau informați că, deși nici unul n-ar fi putut fi dovedit în

ranța că tensiunile aveau să fie reduse. A adăugat că nici o universitate din țară n-ar putea să-i expulzeze pe studenții radicali negri sau să-i dea afară pe profesorii care i-au incitat, probabil pentru că studenții, în ansamblul lor, n-ar admite așa ceva.

Am înțeles că demersul meu era total inutil. Prorectorul prezenta un amestec de lașitate și moralism destul de răspândit la acea vreme. Nu voia să aibă necazuri. Președintele său citase frecvent demiterea lui Clark Kerr* de la University of California ca fiind marele pericol. Kerr nu știuse cum să-i împace pe studenți. În același timp, prorectorul considera că este angajat într-o amplă muncă morală, capabilă să repare injustiția istorică făcută negrilor. Putea justifica în ochii săi umilirea la care era supus ca un sacrificiu necesar. Cazul special al acestui student negru îl deranja, fără îndoială.[11] Dar era deopotrivă mai speriat de extremiștii care amenințau cu violența și mai plin de admirație față de ei. Întrebările evidente nu mai erau evidente: de ce nu putea fi exmatriculat un student negru, la fel ca unul alb, dacă nu mergea la cursuri sau nu se supunea regulilor care fac posibilă comunitatea universitară? De ce nu

---

mod fățiș că e rasist, cu toții erau de fapt niște rasiști instituționali; au fost înființate cursurile exclusive pentru negri; clădirea sechestrată în virtutea dreptului cuceritorilor a fost acordată noilor săi ocupanți prin consimțământ; un centru de studiere a culturii negrilor, generos finanțat, a fost înființat în sala profesorilor, unde studenții negri aveau un cuvânt de spus. Asemenea semne nu reușiseră încă să stabilească tipul de „dialog" sperat.

* Clark Kerr (1911–2003), primul rector la University of California, Berkeley (1952–1958) și al doisprezecelea președinte al University of California (1958–1967). Controversa a explodat în 1964, la Berkeley, când studenții au organizat *Free Speech Movement* (Mișcarea Libertății de Expresie) pentru a protesta împotriva limitării activităților politice în campus. Escaladarea evenimentelor și lentoarea cu care Kerr a reacționat la revoltele studențești au dus la demiterea sa din funcția de președinte al universității. (*N.t.*)

[11] Președintele însuși a părut interesat doar să se protejeze pe el însuși și să evite orice confruntare cu asociația studenților negri sau alt grup radical. Era de nivelul moral al celor furioși că Polonia îi rezistase lui Hitler, fapt care precipitase războiul.

putea preşedintele să cheme poliţia dacă ordinea era ameninţată? Orice om cu greutate l-ar fi concediat pe profesorul care-l ameninţase pe student. Problema nu era complicată. Doar cazuistica slăbiciunii şi ideologia o făceau astfel. Decenţa elementară dicta reacţia cuvenită. Nici o persoană care ştia ce este o universitate sau căreia îi păsa de ea n-ar fi consimţit la această mascaradă. Nu-i de mirare că după câteva săptămâni — după ce corpul profesoral votase în proporţii copleşitoare, sub ameninţarea armelor, capitularea în faţa cererilor sfruntate pe care le respinsese cu câteva zile mai devreme — membrii de conducere ai administraţiei şi mulţi membri bine cunoscuţi ai corpului profesoral s-au grăbit să-i felicite pe studenţii adunaţi şi au încercat să obţină aprobarea lor. Am văzut cum iese la iveală, în faţa întregii lumi, ceea ce se ştia de mult, şi a fost posibil în cele din urmă să le spui, fără nici o necuviinţă, acestor pseudouniversitari exact ce credeai despre ei.

N-a fost o surpriză nici că mulţi dintre profesorii care fuseseră cei mai vehemenţi în predicile lor despre sanctitatea universităţii, şi care se prezentaseră drept conştiinţa ei, au fost printre cei care au reacţionat, dacă nu favorabil, cel puţin şovăitor la ceea ce se întâmpla. Îşi clădiseră carierele arătând cât de prost reacţionaseră profesorii germani la violările libertăţii universitare. Toate fuseseră vorbe în vânt şi fals eroism, fiindcă nu măsuraseră ameninţările potenţiale la adresa universităţii, nici nu evaluaseră motivele îndoielnice ale libertăţii universitare. Mai presus de orice, nu s-au gândit că ea putea fi atacată dinspre Stânga sau din interiorul universităţii, deşi o examinare atentă a evenimentelor din Germania i-ar fi învăţat că tineretul universitar, aşa cum scosese în evidenţă Heidegger, era cel care îşi pierduse iluziile, din motive teoretice, cu privire la vechea educaţie, şi că acum se întâmpla cam acelaşi lucru. Societatea, în ansamblul ei, fusese convinsă treptat de justeţea noţiunilor liberale de libertate intelectuală tocmai în clipa în care primele valuri de îndoială referitoare la ele din Europa se izbeau de malurile noastre. Convingerea în caracterul de la sine înţeles al principiilor Epocii Luminilor pentru toţi oamenii care

gândeau, combinată cu explicațiile economice și psihologice simpliste, a permis profesorilor americani să interpreteze greșit experiența germană și să evite faptul că în fond critica teoretică a moralității, sub toate formele ei, reprezentase precondiția acceptabilității anumitor tipuri de discurs public în Germania anilor '20. Acești profesori americani au fost complet dezarmați, la fel ca și profesorii germani, atunci când baza lor socială pe care o considera de la sine înțeleasă, de care credeau sincer că sunt independenți, a dezertat ori s-a întors împotriva lor. Studenții și colegii au vrut să radicalizeze și să politizeze universitatea. A tuna împotriva preoților din Bible Belt* era una. În lumea care conta pentru acești profesori asta nu putea decât să stârnească aprobarea. Dar a fi izolat în universitate, a fi înjurat de propriii studenți sau colegi, totul de dragul unei idei abstracte, era prea mult pentru ei. În general, nu erau niște oameni puternici, deși retorica lor de doi bani îi convinsese că așa ar fi — că numai ei susțineau zidurile care protejează civilizația. Prăbușirea lor era jalnică, cu toate că slabele lor tentative de a se autojustifica deveneau adeseori vicioase. În Germania, profesorii care tăcuseră au avut scuza extrem de bună că nu puteau face altfel. Orice protest ar fi însemnat închisoarea sau moartea. Legea nu numai că nu îi proteja, dar era dușmanul lor de moarte. La Cornell nu exista un asemenea pericol. Poate că o mână de profesori ar fi putut fi răniți (în măsura în care cei socotiți rasiști[12], calificativ echivalent cu ereticul de altădată, au fost complet abandonați de toți, cu excepția câtorva persoane cu instincte decente, iar președintele nu era câtuși de puțin înclinat să proteje pe altcineva în afara lui însuși), dar

---

* Zonă în care creștinismul evanghelic protestant reprezintă cultura dominantă, mai ales în vestul mijlociu și sudul Statelor Unite. Numele derivă din importanța copleșitoare a Bibliei în cadrul gândirii și practicii creștine evanghelice. (*N.t.*)

[12] Printre cei amenințați prin stația radio a universității se număra și profesorul care făcuse probabil mai mult pentru mișcarea drepturilor civice și riscase mai mult în interiorul ei decât oricine altcineva de la Cornell.

un singur foc de armă ar fi adus autoritățile civile. Acele autorități nu erau împiedicate decât de respectul pentru statutul autonom al universității, exploatat pentru a proteja și încuraja pe violatorii libertății universitare, precum și ai legii care-i guvernează pe muritorii de rând. Nu exista, în esență, nici un risc în apărarea integrității universității, fiindcă pericolul era în întregime în interiorul ei. Tot ce lipsea era un corp profesoral conștient de scopul universității și dedicat acestuia. Asta a făcut capitularea atât de demnă de dispreț. Conform ideologiei oficiale, nu existase vreun pericol pentru profesorii amenințați (așadar, nu era necesară o solidarizare cu ei), dar plana un serios pericol de violență și moarte (așadar, era nevoie de capitulare).

Unul dintre cei mai pioși predicatori care nu s-a manifestat public și care se dădea drept filozof politic a scris un articol în *The New York Times Magazine* explicând lumii de ce fusese necesară capitularea la Cornell. „Contractul social", susținea el, era pe cale să fie rupt, iar noi urma să ne întoarcem la „starea de natură", războiul tuturor împotriva tuturor, răul cel mai mare, așa că tot ce încerca să împiedice producerea acestui fapt era justificat. El demonstra astfel că nu înțelesese niciodată ce predase, căci teoreticienii contractului (din ale căror învățături era derivată forma de guvernământ americană) spuneau cu toții că legea nu trebuie să fie încălcată niciodată, că forța legii este singurul lucru care ne ține departe de starea de natură, prin urmare, că riscurile și pericolele trebuie acceptate de dragul legii. Odată ce legea este încălcată fără nici o pedeapsă, fiecare om recâștigă dreptul să apeleze la orice mijloace pe care le consideră adecvate sau necesare spre a se apăra împotriva noului tiran, cel care poate încălca legea. O asemenea folosire frivolă, ca aceea a profesorului amintit, a învățăturilor care trebuie înțelese dacă e să existe o ordine politică rațională este emblematică pentru problema reală care se află în spatele întregii perturbări a vieții universitare. Discutarea serioasă a problemelor politice și gândirea fuseseră aproape uitate; iar cei cărora le fuseseră încredințate nu aveau nici o preocupare durabilă pentru o asemenea discuție. Tradiția nu era decât un set de sloganuri sau citate din

Bartlett*. Reflecția despre societatea civilă și rolul universității în interiorul ei se estompase.

Au existat două rezultate ale perturbării vieții din campus. Universitatea a fost încorporată mult mai ferm în sistemul opiniei publice democratice, iar condiția întunericului ca de peșteră în mijlocul prosperității, de care se temea Tocqueville, a fost dureros de aproape să se împlinească. Când lucrurile s-au mai aranjat, s-a văzut că însăși distincția dintre pătura educată și cea needucată din America fusese nivelată, că până și jalnicele ei rămășițe exprimate în opoziția dintre intelectuali și inculți fusese anihilată. Produsul real a fost omogenizarea persoanelor, descrisă în partea întâi. Înseși ideile unor scopuri și motive de acțiune cu adevărat diferite, pe care le putem realmente lua în serios, încarnate nu doar în sisteme de gândire, ci în modele reale și poetice, au început să dispară.

Libertatea fusese limitată în modul cel mai eficient — prin reducerea alternativelor. Nimic din ceea ce nu era cunoscut sau nu fusese trăit de cei care constituie enorma majoritate — care e până la urmă singura autoritate în America — nu mai avea vreo realitate. Funcția faimoasei „filozofii critice" consta în alimentarea celor mai periculoase și mai vulgare tentații ale democrației. Astfel, acest progres fatal a fost însoțit de toți substituții abstracți ai gândirii despre care am discutat în partea a doua. Ei au oferit un substitut artificial pentru stimularea intelectuală și au confirmat că felul în care suntem este singurul posibil. S-au potrivit la țanc, așa cum sugerează enorma lor popularitate. Tot radicalismul anilor '60 a fost menit să grăbească mișcarea noastră în direcțiile în care ne îndreptam deja, nepunând niciodată realmente sub semnul întrebării aceste direcții. Era un exercițiu de autosatisfacere egalitaristă, care a șters elementele din curriculumul universitar care nu flatau pasiunile și gusturile

---

* John Bartlett (1820–1905), compilator și editor american, născut la Plymouth, Mass. În timp ce lucra la librăria din Cambridge, a compilat inestimabila *Familiar Quotations* (1855), apărută în nouă ediții în timpul vieții sale, revăzută și adăugită de multe ori de atunci încoace. (*N.t.*)

noastre speciale din acel moment. Pe scurt, fereastra spre Europa, care a fost întotdeauna resursa spiritelor libere şi oprimate din America, a fost închisă cu zgomot, mai ales pentru că europenii ne-au ajutat s-o facem, în vreme ce ne promiteau că o deschid. Ceea ce părea pe atunci drept o opinie a „elitei", curentă doar în rândul intelectualilor universitari, era în realitate articolul de fond al tabloidului de a doua zi. Nostalgia după Europa aproape a dispărut în rândul tinerilor.

E la modă acum să spui despre anii '60 că, deşi au existat, ce-i drept, excese, multe lucruri bune au rezultat din ele. Dar, în ce priveşte universităţile, ştiu că nimic pozitiv n-a ieşit din acea perioadă; pentru ele a fost un dezastru absolut. Aud că lucrurile bune erau „o mai mare deschidere", „mai puţină rigiditate", „eliberarea de autoritate" etc. — dar toate acestea nu au un conţinut şi nu exprimă nici o opinie referitoare la ce se aşteaptă de la educaţia universitară. În anii '60, am făcut parte din diverse comitete de la Cornell, votând continuu şi inutil împotriva abandonării treptate a cerinţelor academice. Vechiul curriculum central — potrivit căruia fiecare student de la colegiu trebuia să urmeze cursuri de iniţiere din compartimentele majore ale cunoaşterii — a fost abandonat. Un profesor de la literatură comparată — asiduu importator al ultimelor mode de la Paris — a explicat că aceste cerinţe nu te învăţau prea multe, nu-i introduceau pe studenţi în diferitele discipline şi-i plictiseau. Am admis că e adevărat. Aşa că şi-a exprimat surprinderea constatând că nu sunt dispus să le abandonez. Asta din cauză că, am spus eu, erau o amintire învechită a unităţii cunoaşterii şi făceau o mică aluzie încăpăţânată la faptul că există unele lucruri despre care trebuie să ştii dacă vrei să fii educat. Nu înlocuieşti ceva cu nimic. Desigur, este exact ceea ce a făcut reforma educativă a anilor '60. Consecinţele sunt acum cât se poate de vizibile în declinul studierii limbilor străine, dar sunt la fel de profunde, sau poate chiar mai mult, în întregul învăţământ umanist. Critica vechiului nu are nici o valoare dacă nu există o perspectivă a noului. Este un mod de a înlătura impedimentele în calea viciului prezentate de virtutea şubrezită. În anii '60,

profesorii se grăbeau doar să-şi strângă cortul şi să elibereze terenul înainte de a fi călcaţi în picioare de mulţimea dezlănţuită. Deschiderea consta de fapt în „a-ţi vedea de treburile tale". A crede că universitatea ar trebui să încerce să aibă o viziune cu privire la ce este o persoană educată era, şi bănuiesc că încă mai este, semnul sigur al personalităţii autoritare. „Creşterea" sau „dezvoltarea individuală" era tot ce se permitea, lucru prin care în America se înţelegea doar că vulgarităţile existente în societate, în ansamblul ei, ar copleşi firavele plante crescute în sera universităţii pentru cei care au nevoie de alte tipuri de hrană.

Reformele nu aveau un conţinut făcut pentru persoana „orientată spre sine". Ele erau o acceptare a nivelării vârfurilor şi reprezentau sursa prăbuşirii întregii structuri educative americane, recunoscută de toate taberele atunci când vorbesc despre nevoia de „a ne întoarce la lucrurile esenţiale". Această prăbuşire poate fi identificată direct atât în sistemul de predare, cât şi în acţiunile întreprinse de universităţi în anii '60. Mai importantă decât profesorii slabi şi doctrinele autoindulgente era dispariţia motivelor şi modelelor „englezei regelui", de pildă. Conştiinţa a ce e mai înalt este cea care orientează în sus pe cei de jos. Ar putea fi posibil, cu mult efort şi luptă politică, să ne întoarcem la vechile standarde de realizare a celor trei R, dar nu va fi uşor de recuperat cunoaşterea filozofiei, istoriei şi literaturii care a fost desconsiderată. Ea nu a fost niciodată o plantă autohtonă. Am depins pentru ea de Europa. Toate vârfurile noastre au fost derivate, în deplină cunoştinţă de cauză şi fără să ne ruşinăm de asta. Între timp, Europa însăşi, pe care puteam conta dacă ne împotmoleam, a suferit o evoluţie similară cu a noastră şi nu mai putem merge acolo ca să ne pregătim, ca odinioară. În lipsa unor noi impulsuri teoretice şi artistice mari care să se afirme aici pe cont propriu, înlocuind moştenirea Occidentului, doar tradiţia ne-a menţinut în contact cu asemenea lucruri. Şi nu poţi sări în şi din tradiţie ca într-un sau dintr-un tren. Odată ruptă, legătura noastră e greu de reînnoit. Conştiinţa instinctivă a înţelesurilor, precum şi rezervele de învăţătură autentică în

capetele erudiților sunt pierdute. Nici aristocrații, nici preoții, purtătorii naturali ai înaltei tradiții intelectuale, nu au o existență semnificativă în America. Cele mai însemnate idei sunt cuprinse în principiile noastre politice, dar nu au fost niciodată întrupate — așadar, nu au trăit — într-o clasă de oameni. Casa lor în America era universitatea, și violarea acelei case a fost crima anilor '60. A calma universitățile, a opri inflația notelor, a-i pune pe studenți să învețe, toate pot fi salutare, dar ele nu ajung în inima problemei. În universități e mult mai puțin de studiat acum.

În jurul tulburărilor din campus și al mișcării studențești s-a dezvoltat o mitologie, o expresie a gusturilor celor pentru care atmosfera descrisă în *Ten Days that Shook the World** (*Zece zile care au zguduit lumea*) este mai stimulantă decât aceea din sala de conferințe a lui Hegel din Berlin. Unul din mituri este că anii '50 au fost o perioadă de conformism și superficialitate intelectuală, în vreme ce în anii '60 a existat o atmosferă de real entuziasm și punere sub semnul întrebării. McCarthysmul — invocat de câte ori e menționat stalinismul, pentru e echilibra balanța injustiției dintre cele două supraputeri — simbolizează acei ani cenușii, severi, în timp ce exuberanții ani '60 au fost epoca „mișcării" și, dacă ar fi să-i asculți pe supraviețuitorii ei, a eliberării fără ajutorul nimănui a negrilor, femeilor și sud-vietnamezilor. Fără a intra în chestiunile strict politice, tabloul intelectual proiectat este exact contrariul adevărului. Anii '60 au fost perioada răspunsurilor dogmatice și a manifestelor triviale. Nici o singură carte cu adevărat importantă nu a fost produsă în interiorul sau în jurul miș-

---

* Text clasic (apărut la Boni&Liveright, New York, 1922) despre Revoluția din Octombrie, aparținându-i lui John Reed. Reed, un comunist din Statele Unite care simpatiza partidul bolșevic, a călătorit în Rusia în 1917, cu puțin timp înaintea izbucnirii revoluției, și a asistat la declanșarea ei, notând meticulos tot ce a observat. Firește, nu e vorba de o analiză critică a fenomenului, cartea fiind scrisă la scurt timp după evenimente; Reed n-a avut vreme să înțeleagă că „dictatura proletariatului" nu era decât o altă formă de dictatură. (*N.t.*)

cării. Totul se reducea la Norman O. Brown* şi Charles Reich**. Acela a fost momentul când universităţile au fost afectate de conformism, când totul, de la Dumnezeu la filme, a devenit complet previzibil. Dovezile aduse din cultura pop pentru a preamări anii '60 — că în anii '50 Lana Turner juca rolul unei adulterine înflăcărate, nesincere, în timp ce în anii '60 Jane Fonda era o autentică prostituată; că înaintea anilor '60 îl aveam pe Paul Anka, apoi i-am avut pe Rolling Stones — n-au nici o importanţă. Chiar dacă această caracterizare ar fi adevărată, n-ar demonstra decât că nu există nici o legătură între cultura populară şi cea înaltă, că prima e singura influentă acum pe scena noastră.

Fapt e că anii '50 au fost una dintre cele mai remarcabile perioade ale universităţii americane, luând în consideraţie, desigur, eterna disproporţie dintre ideal şi real. Chiar şi figurile cele mai charismatice pentru „mişcare", ca Marcuse, Arendt şi Mills, şi-au scris operele serioase înainte de 1960. Începând cu 1933, universităţile americane au profitat de sosirea a numeroşi eruditi şi oameni de ştiinţă din Europa, precum şi a unui mare număr de intelectuali inteligenţi, de un rafinament mult dincolo de acela al omologilor lor americani. În majoritatea lor, erau moştenitori ai tradiţiei universitare germane, care, aşa cum am arătat, reprezenta expresia cea mai înaltă a versiunii aprobate şi sprijinite public a vieţii teoretice. Cu toţii erau adânciţi în viziunea generală a educaţiei umane inspirate de Kant

---

* Norman O. Brown (1913–2002), elev al lui Isaiah Berlin, aparţine, prin lucrările sale, istoriei gândirii marxiste şi psihanalitice. Adevărată icoană a Noii Stângi, a rămas celebru mai ales prin lucrarea sa *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History* (Wesleyan, 1959). (*N.t.*)

** Autor al best-seller-ului *The Greening of America: How the Youth Revolution is Trying to Make America Livable* (1970), în care avea viziunea unei naţiuni conduse cu adevărat de şi pentru popor. După „conştiinţa rurală" şi „conştiinţa urbană", în anii '60 s-a dezvoltat — ca o reacţie la generaţia precedentă —un nou tip de conştiinţă, a tinerilor, care promovau o contracultură capabilă să cucerească, în opinia lui Reich, întreaga lume. (*N.t.*)

și Goethe, ale căror gândire și talente aveau o însemnătate istorică mondială și care, intransigent și fără compromisuri, priveau către cele mai înalte realizări morale și artistice din interiorul noii ordini democratice a lucrurilor. Ei ne-au inițiat într-o tradiție care trăia și care a pătruns gusturile și standardele societății în ansamblul ei. Cei care au primit această tradiție aveau experiența vastei erudiții acumulate de la începuturile ei, precum și ideile progresiste adunate în jurul inspirației ei. De bine, de rău, ideile germane erau unde erau — și unde mai sunt încă —, fie că era vorba de ideile lui Marx, Freud, Weber sau Heidegger. În catedrele de filozofie din universitatea germană exista o uimitoare corespondență între talentul real și respectabilitatea convențională. Hegel, Husserl și Heidegger erau figurile respectate ale zilei, a căror semnificație nu consta doar în simplul fapt că dețineau niște catedre. Conștiința acestui fapt, și în numeroase cazuri mai mult decât simpla conștiință, a fost impulsionată de refugiații în Statele Unite, care, relativ vorbind, fuseseră o provincie și un consumator. O mare parte din lucrurile pe care americanii le căutaseră înainte în altă parte se aflau acum aici. Cu toate că asta era în multe privințe un noroc cu două tăișuri, faptul că atâția fizicieni, matematicieni, istorici, sociologi, clasiciști și profesori de filozofie dintre cei mai buni erau în Statele Unite însemna că puteam învăța aici ceea ce trebuia învățat; sau, mai degrabă, oricât de inconsistent ar fi fost ce aveam aici, dorința noastră de a învăța nu mai putea fi satisfăcută mai bine printr-o călătorie fizică în Lumea Veche. Într-un cuvânt, înainte ca digul să cedeze, universitatea americană devenise în bună măsură independentă de universitatea europeană contemporană. Studenții refugiați aici luau treptat locurile profesorilor lor.

Desigur, o parte a acestei independențe se datora declinului universităților continentale, în special distrugerii universităților germane, breșei în tradiția lor intelectuală, pierderii încrederii interioare și a sentimentului înaltei vocații pe care o posedaseră odinioară. Dar, oricare ar fi fost cauza, în 1955 nu existau universități mai bune decât cele mai bune universități ameri-

cane în ceea ce privește lucrurile legate de educația liberală, capabile să-i facă pe studenți conștienți de nevoile lor intelectuale. Și acesta a fost un fapt extrem de important pentru civilizația occidentală. Dacă în 1930 universitățile americane pur și simplu ar fi dispărut, magazinul universal al cunoașterii de însemnătate generală n-ar fi fost serios afectat, deși cu siguranță n-ar fi fost un lucru bun pentru noi. Dar în anii '60, în măsura în care cea mai mare parte a vieții intelectuale se instalase cu mult timp în urmă în universități, iar cele americane erau cele mai bune, decăderea sau colapsul lor a fost o catastrofă. O bună parte a marii tradiții era acolo, un transplant străin și vlăguit, urcat pe un piedestal precar în enclave, vulnerabil la populismul și vulgaritatea locală. Pe la mijlocul anilor '60, indigenii, sub masca studenților, au atacat (și ei).

Un alt aspect al mitologiei este că mccarthyismul a avut un impact extrem de negativ asupra universităților. De fapt, perioada McCarthy a fost ultima în care universitatea a mai avut un sentiment al comunității, definit de un dușman comun. McCarthy, cei ca el și cei care i-au urmat nu aparțineau, desigur, lumii universitare, ba erau chiar împotriva ei — niște barbari la porțile cetății. În universitățile importante ei n-au avut absolut nici un efect asupra curriculumului sau numirilor. Gândirea și discursul din interiorul lor au rămas neafectate. Libertatea universitară a avut, pentru ultima dată, mai mult decât un înțeles abstract, un conținut referitor la cercetare și publicare în privința căruia exista un acord general. Retorica legată de protejarea ideilor nepopulare avea un sens, în parte și fiindcă ideile nepopulare public nu erau atât de nepopulare în universități. Astăzi există mult mai multe lucruri de negândit și de nerostit în universități decât la acea vreme, și o dispoziție redusă de a-i proteja pe cei care au stârnit mânia mișcărilor radicale. Vechiul liberalism — credința în progres și în piața liberă a ideilor — și-a avut atunci ultimul moment viguros. În anii '60, când lucrurile păreau să meargă în direcția cea bună, vechiul liberalism era înțeles tot mai mult ca o parte a ideologiei burgheze, favorizând și protejând vocile reacțiunii, opuse celor ale progresului.

În anii '50, campusurile erau calme, majoritatea profesorilor erau împotriva lui McCarthy (deşi, aşa cum e de aşteptat într-o democraţie, unii erau de partea lui; şi, tot cum e de aşteptat, natura umană şi profesorii fiind ceea ce sunt, unii dintre cei care erau împotriva lui se dovedeau prea timizi ca să se exprime). Profesorii nu erau concediaţi, şi predau în clasă ce voiau. În acel moment, cel puţin, exista conştiinţa acută a statutului special al universităţii ca domeniu ocrotit de opinia publică. Era un lucru foarte sănătos. În anii '60, mulţi profesori, dintre care unii au fost deosebit de tăcuţi în anii lui McCarthy, au pierdut acea conştiinţă atunci când opiniile la care ţineau au devenit populare. Ecranul libertăţii universitare nu mai era necesar acum, când treburile mergeau bine. Filiala de la Cornell a Asociaţiei Americane a Profesorilor Universitari i-a aplaudat pe activiştii negri care încălcau drepturile profesorilor, iar organizaţia naţională nu a făcut nimic pentru a apăra libertatea universitară. Asemenea grupuri au abandonat libertatea formală pentru a sprijini cauzele fundamentale. Pe scurt, în anii '50 o bună parte dintre profesori încă mai susţineau vederile despre libertatea de gândire avansate de Bacon, Milton, Locke şi John Stuart Mill (toate acestea se petreceau cu puţin înainte de succesul înregistrat în America de critica europeană a acestora); o altă parte erau cei de Stânga, interesaţi personal de protecţia care le era conferită de acele vederi. Când cei dintâi şi-au pierdut încrederea, iar cei din urmă şi-au câştigat-o pe a lor, forţa libertăţii universitare a intrat într-un declin dramatic.

O ultimă parte a mitologiei anilor '60 este pretinsa „preocupare" morală superioară a studenţilor. Moralitatea a ajuns foarte la modă spre sfârşitul anilor '60, urmând realismului neînduplecat al anilor precedenţi. Dar trebuie clarificat ce se înţelegea prin moralitate. Există viziunea persistentă şi discretă că moralitatea constă în lucruri ca spunerea adevărului, plata datoriilor, respectarea părinţilor şi evitarea răului deliberat. Toate sunt lucruri uşor de spus şi greu de făcut; nu atrag prea multă luare-aminte şi antrenează prea puţine onoruri. Bunăvoinţa, aşa cum este ea descrisă de Kant, e o noţiune umilă, accesibilă oricărui copil, dar înfăptuirea ei este treabă de o viaţă, în care

îndeplinești mărunțele îndatoriri prescrise de ea. Această moralitate pretinde întotdeauna sacrificii. Ea presupune uneori pericole și confruntări, dar acestea nu fac parte din esența ei și survin doar accidental. O asemenea moralitate, spre a fi ea însăși, trebuie să fie pentru ea însăși, nu ca rezultat din afara ei. Ea pretinde să reziști la tentația de a te simți bine din cauza ei și de-a o aclama. Nu aceasta era moralitatea la modă în anii '60, versiune cu totul histrionică a comportamentului moral, de genul celei care caracterizează eroii în situații extreme. Rezistența lui Thomas Morus la poruncile unui tiran era hrana zilnică a imaginației studenților. Asemenea provocări — care apar rareori, sunt întotdeauna ambigue în materie de datorie și motivație, și pretind raționamentul cel mai subtil, precum și alte virtuți, dintre cele mai înalte, care trebuie abordate cum se cuvine — constituiau materialul moral în care se îmbucau aceste cuburi. Desigur, atractivă nu era complexitatea unor asemenea cazuri, ci strălucirea lor, poza lor nobilă. Nu se știe cum, supunerea zilnică în fața legii nu era interesantă; mult mai interesantă se vădea încălcarea ei în numele legii superioare. Întotdeauna era vorba de Ahile și Agamemnon. Conștiința, o facultate puternic discreditată în gândirea politică și morală modernă, și disprețuită în mod special de Marx, a înregistrat un reviriment spectaculos, ca temei neîntemeiat, bun în orice împrejurare, al determinării morale, suficient ca la cel mai mărunt zgomot să discrediteze toate celelalte obligații sau loialități. Hitler a devenit principiul regulator al conștiinței. „Nu i te-ai supune lui Hitler, nu-i așa?" Atât de rafinată devenise capacitatea de discriminare morală, încât funcționarii americani aleși și legile locale, statale și federale aprobate cum se cuvine nu aveau mai multă autoritate decât Hitler. La Cornell, studenții se bucurau de predicile părintelui Daniel Berrigan, care le explica faptul că bătrânele care lucrează ca secretare pentru comisiile de recrutare sunt echivalentul Fiarei din Belsen* și nu merită un tratament

* Porecla dată lui Josef Kramer (1906–1945), comandantul lagărului de concentrare de la Bergen-Belsen. A fost condamnat pentru crime de război și spânzurat în închisoarea Hameln după al Doilea Război Mondial. (*N.t.*)

mai respectuos decât ea. Acesta era spiritul renașterii morale. Modelele erau un amestec între revoluționarii care răspândesc noile moralități și eliberează de constrângerile dominante și eroii literaturii existențialiste populare, a căror moralitate constă în autoafirmare. Începeai să bănuiești că noul moralism era doar o haină nouă pentru antimoralitatea generației precedente, care socotea că moralitatea e o formă de represiune.

Conținutul acestei moralități decurgea pur și simplu din noțiunile centrale ale gândirii democratice moderne, absolutizate și radicalizate. Egalitatea, libertatea, pacea, cosmopolitismul erau bunuri, singurele bunuri, fără vreun conflict între ele, de care dispuneam aici și acum. Nu trebuie ținut cont de diferențele naturale care apăreau în privința talentului sau în practica obișnuită a virtuților, de constrângerile pe care libertatea trebuie să și le impună, de războaiele pentru apărarea democrației (altele decât războaiele de eliberare). Devotamentul față de familie sau de țară ca o formă de moralitate era ultimul refugiu al reacțiunii. Existau doi poli, presupuși a fi în perfectă armonie, dezvoltarea proprie a individului absolut și fraternitatea întregii umanități. Aceste bunuri sau, mai degrabă, valori, au apărut din senin. Ele nu erau produsul raționamentului sau studiului studenților. Erau inerente regimului nostru, constituiau orizontul lui. Nu era nimic nou în asta. Noutatea consta în nechibzuință, în lipsa totală a nevoii de a argumenta sau dovedi ceva. Părerile alternative nu existau decât ca sperietori.

Acesta a fost rezultatul aproape inevitabil a generații întregi cărora li s-a spus că până și cea mai instinctivă dintre întrebări — Ce e bine? — nu-și are locul în universitate, și că doctrinele suprasofisticate care resping și ridiculizează această întrebare și instinctul ce o animă sunt singurele lucruri demne de a fi studiate. Dacă profesorii universitari nu pot preda despre bine, de ce să nu predea asta studenții? Distincția fapt–valoare admite că valorile sunt esențiale pentru viață și modelează felul în care faptele sunt văzute și utilizate. Prin urmare, valorile sunt primordiale. Și dacă ele nu vin din rațiune, atunci vin din angajamentul pasionat, esența moralității. Firește, de vreme ce an-

gajamentul nu a produs cu adevărat valori, valorile adoptate erau rămăşiţe ale vechiului raţionament, valori cu bolţile prăbuşite, reafirmate de revendicări ale angajamentului pasionat. Profesorii au fost la început îngroziţi de această întoarcere la vechile, nefericitele feluri de a gândi. Dar, cum şi ei erau nişte persoane morale, iar valorile susţinute erau singurele în care credeau în sinea lor, şi-au dat în cele din urmă, voios, consimţământul. Ruşinosul discurs prezidenţial ţinut de David Easton în faţa Asociaţiei Americane de Ştiinţe Politice în 1966 a demonstrat toate acestea. Behaviorismul (adică ştiinţa socială întemeiată pe distincţia fapt–valoare, dedicată studierii faptelor şi dispreţuind filozofia) nu fusese, a admis el, destul de sensibil la chestiunile morale. El promitea acum un postbehaviorism în care marile înfăptuiri ale ştiinţei sociale aveau să fie puse în slujba valorilor potrivite. Cimpoierul urma, aşadar, să cânte după cum îi cereau studenţii, şi nici măcar nu-l plăteau.

Indignarea sau furia era pasiunea intensă care-i caracteriza pe cei căzuţi pradă noii experienţe morale. Poate că indignarea e o pasiune cât se poate de nobilă şi necesară pentru a purta războaie şi a îndrepta injustiţii. Dar dintre toate experienţele sufletului ea este cea mai ostilă raţiunii, deci universităţii. Furia, pentru a se putea menţine, pretinde convingerea neclintită că ai dreptate. Rămâne sub semnul întrebării dacă mânia studentului împotriva Agamemnonilor profesorali era autentic achileană. Dar fără îndoială că reprezenta stindardul sub care luptau, dovada că-i aparţineau.

S-a considerat întotdeauna că de fapt comportamentul moral nu trebuia să fie neapărat dureros pentru a fi moral, dar că nu putea fi el însuşi dacă era amuzant. Oricum l-ai interpreta, el este asociat cu o autodepăşire pe care a fi înţelept sau frumos — sau oricare dintre calităţile pentru care fiinţele umane sunt considerate de invidiat — nu le pretinde. De aceea el trezeşte un respect aparte, iar tentaţia de a-l simula e mare. Omul care-şi sacrifică viaţa pentru dreptate are, evident, motive superioare celor ale majorităţii oamenilor, sau o imparţialitate de neînţeles pentru ei. Nu pot să nu fie impresionaţi. Într-o frază admirabilă, Montesquieu

rezuma gustul moral pe care liderii studenților îl reprezentau și pe care mizau: „Oamenii, deși sunt la nivel individual niște ticăloși, reprezintă colectiv un grup cât se poate de decent: iubesc moralitatea." Aceasta e formula pentru Tartuffe. Moralismul studențesc era o specie a fenomenului Tartuffe, dar un mutant cu totul nou al său. Spre deosebire de alte mișcări revoluționare, care tindeau să fie austere și caste — începând cu prima revoluție, 1688, în Anglia, care a fost cu adevărat puritană —, aceasta a fost antipuritană. Sloganul era „Faceți dragoste, nu război". Deși similaritatea de limbaj a fost exploatată, e ceva foarte diferit de „Iubește-ți aproapele", îndemn foarte greu de înfăptuit. „A face dragoste" este un act trupesc, foarte ușor de executat și socotit a fi plăcut. Cuvântul „obscen" a fost transferat din sex în politică. Nu se știe cum, studenții atinseseră un întreg set de dorințe considerate anterior îndoielnice, care abia dacă îndrăzniseră să se definească, dar care erau coapte pentru emancipare și legitimare. Ideologia pentru revoluție era deja instalată. Moderarea infinitelor dorințe trupești devenise „reprimare" a naturii, una dintre formele de *dominație*, termenul la modă al gânditorilor progresiști și al instigatorilor la conștiință. Nu era nevoie decât de eroi dornici să-și pună în practică fantasmele pe care publicul era acum pregătit să le accepte drept realitate: eroul ca hedonist care îndrăznește să facă în public ceea ce vrea publicul să vadă. Era *épater les bourgeois* ca o chemare burgheză. Practicile de la sfârșitul Imperiului Roman erau promovate cu fervoarea morală a creștinismului timpuriu și cu idealismul politic al lui Robespierre. O asemenea combinație este, desigur, imposibilă. Este actorie, un rol, iar studenții știau asta. Dar acel sentiment obsedant era domolit de faptul că era prima revoluție făcută pentru televiziune. Întreaga lume devenise o scenă, și ei jucau rolurile principale. Remediul propus pentru boala burgheză era simptomul ei cel mai avansat.

O listă parțială a sacrificiilor făcute de studenți moralității lor va fi de ajuns pentru a-i defini caracterul: erau capabili să trăiască după bunul plac în universitate, fiindcă responsabilitățile *in*

loco parentis „în locul părintelui" erau abandonate; drogurile au devenit o constantă a vieții, aproape fără nici un amestec al autorităților universitare, în vreme ce autoritatea civilă era ținută la distanță de pretinsul drept al universității de a-și supraveghea propriul teritoriu; toate restricțiile sexuale impuse de regulament sau dezaprobate erau abolite; cerințele academice erau relaxate în toate felurile imaginabile, iar inflația notelor făcea ca un student să poate fi cu greu picat la un examen; evitarea serviciului militar devenea un stil de viață și un principiu. Toate aceste privilegii erau mascate sub etichete moralizatoare precum responsabilitate individuală, experiență, creștere, dezvoltare, exprimare a sinelui, eliberare, grijă. Nicicând în istorie nu mai existase o asemenea corespondență minunată între bine și plăcut. Richard Nixon, cu instinctul său infailibil pentru motivația morală înaltă și temeiul nobil pentru consens, și-a evaluat adversarii studenți și a pus capăt recrutărilor. În mod miraculos, mișcarea studențească a luat sfârșit, cu toate că războiul a mai ținut încă trei ani.

Un ultim cuvânt despre un aspect al motivației studenților care nu s-a bucurat de suficientă atenție: pe lângă dorința de a trăi după bunul plac, funcționa printre ei un elitism ascuns. O trăsătură permanentă a democrației, întotdeauna și pretutindeni, este tendința de a suprima pretențiile la orice tip de superioritate, convențională sau naturală, în esență prin negarea faptului că ar exista o superioritate, îndeosebi în ce privește conducerea. Dialogurile platonice sunt pline de tineri care doresc pasionat gloria politică și consideră că au talentul de a conduce. Platon recunoaște că el însuși a fost odinioară un asemenea tânăr. Și trăiau într-o cetate unde dreptul lor special de a conduce le era negat, unde cu greu ar fi putut obține un post de conducere și unde, spre a obține așa ceva, ar fi trebuit să se transforme în ce voia poporul. Fierbeau de indignarea aceea specială de care e cuprins un om în fața nedreptăților care i se fac, și socoteau că potențialul lor nu putea fi realizat în Atena democratică. Au constituit un grup subversiv în cetate, ostil menținerii regimului său. Așa erau mulți dintre tovarășii lui Socrate, iar

temperarea acestui instinct de a conduce reprezenta o parte esențială a educației pe care le-o dădea. Dar a început prin a accepta, cel puțin parțial, legitimitatea dorinței lor, negând dreptul natural al majorității de a domni peste câțiva. El a dat satisfacție intelectuală doleanțelor lor. Și, mai important, a luat foarte în serios elementul din sufletele lor care-i făcea ambițioși. Aspirația de a fi numărul unu și de a deveni celebru este naturală în om și, antrenată cum se cuvine, reprezintă una din marile forțe ale sufletului. Democrația în sine se opune unui asemenea elan și-i împiedică înfăptuirea. Aceasta era o problemă pentru toate democrațiile antice. Coriolan reprezintă un exemplu extrem al omului care refuză să-și întemeieze dreptul de a conduce pe orice amestec al consimțământului poporului, în acest caz un popor gata să accepte dreptul său de a conduce. Dar nu este un om care nu inspiră deloc admirație. Forța sufletului său este un rezultat al părții din el care-l face mândru și ambițios, care caută autonomia în raport cu opiniile sau voințele altora.

Problema ambiției în democrație este mult agravată de democrația modernă. Democrațiile antice erau realmente puternice, dar nu i-au convins pe cei mândri și ambițioși că domnia majorității este justă. Încrederea interioară nu era slăbită de sentimentul că stăpânul are dreptatea de partea sa, fiindcă nu exista o religie sau o filozofie a egalității. Tânărul talentat putea spera, și uneori acționa, fără a încerca un sentiment de culpabilitate, să obțină locul întâi. Acest lucru a fost parțial schimbat, dar numai parțial, de creștinism. El afirma egalitatea în fața lui Dumnezeu și condamna mândria, dar a lăsat inegalitățile la locul lor în această lume. Mai importantă a fost munca filozofiei moderne, care a stabilit o învățătură rațională, făcând din egalitatea politică singurul sistem just al societății. Nu mai există vreun temei intelectual pentru orice alt regim decât democrația. Sufletul nu poate găsi încurajare pentru năzuința sa nicăieri. Mai mult, gânditorii moderni au dezvoltat o schemă a lucrurilor în care ambiția individuală avea șanse mici de succes. Conturul acestei scheme este prezentat în Federalist X. Simpla dimen-

siune a acestei țări, precum și organizarea și stabilitatea ei au un efect descurajant asupra potențialului conducător. Și mai importante au fost eforturile filozofilor moderni de a smulge din suflet mândria și ambiția puternică. La început, psihologia lui Hobbes trata ceea ce numea el îngâmfare ca pe o condiție patologică bazată pe ignorarea vulnerabilității omului, pe încrederea în sine nejustificată. Această condiție poate fi vindecată, în opinia lui, de doze generoase de teamă. E suficient să auzi ce se spune astăzi despre competiția dintre educatori și din presă, și să-i citești pe Rousseau și Freud exprimându-se pe teme înrudite, ca să recunoști ce mare parte a modernității e devotată descurajării acestei dispoziții. Elitismul este epitetul atotcuprinzător care exprimă dezaprobarea noastră față de cei mândri și dorința de a fi cei dintâi.

Dar, nesprijinită și stigmatizată, această parte a sufletului continuă să trăiască, sălășluind clandestin, neprimind vreo educație sublimantă. Ca în cazul tuturor impulsurilor reprimate, are efectele sale zilnice asupra personalității și izbucnește ocazional sub diverse aparențe înșelătoare și forme monstruoase. O bună parte a istoriei moderne poate fi explicată prin căutarea a ceea ce Platon a numit elanul pentru expresia legitimă a sinelui. Desigur, compasiunea și ideea avangardei erau esențialmente niște pretexte democratice pentru autoafirmarea elitistă. Rousseau, primul care a făcut din compasiune fundamentul sentimentului democratic, era pe deplin conștient că sentimentul de superioritate al celui care suferă este o componentă a experienței umane a compasiunii. El încerca de fapt să canalizeze impulsul inegalitar spre canale egalitare. În mod similar, avangardismul (folosit de obicei în raport cu arta) și avangarda (folosită de obicei în raport cu politica) sunt niște moduri democratice de a te distinge, de a fi în frunte, de a conduce, fără a nega principiul democratic. Membrii avangardei au doar un mic avantaj efemer. Știu acum ce-o să știe curând toată lumea. Această postură conciliază instinctul cu principiul. Iar cel adoptat de studenți se temea de asimilarea cu omul democratic. Iată-i în cele câteva universități de elită, rapid democratizate. Și viitorul lor

politic era sumbru, educația primită dezavantajându-i în competiția pentru posturi de conducere, oferindu-le doar perspectiva de a trebui să-și croiască drum după exemplul jalnic al unor persoane demne de dispreț precum Lyndon Johnson și Richard Nixon. Dar aceste universități erau respectate, apreciate de presa democratică și constituiau *alma mater* a unei părți însemnate din elita puternică. Aceste mici locuri puteau fi ușor cucerite, ca o cetate. Folosindu-le ca pe o scenă, studenții au ajuns instantaneu celebri. Tinerii studenți negri pe care-i știam la Cornell au apărut pe coperțile revistelor de știri naționale. Cât de irezistibilă era o scurtătură elitistă către influența politică! În lumea obișnuită, din afara universităților, asemenea tineri n-ar fi avut nici o șansă să capteze atenția. Și-au luat drept model pe Mao, Castro și Che Guevara, promotori ai egalității, dacă vreți, dar care cu siguranță nu erau egalii nimănui. Și ei doreau să fie liderii unei revoluții a compasiunii. Marile obiecte ale disprețului și furiei lor erau membrii clasei de mijloc americane, doctori și avocați, lucrători în birouri și fabrici, fermieri — toți parveniții aceia care alcătuiau majoritatea americană și care nu aveau nevoie sau nu doreau nici compasiunea, nici conducerea studenților. Îndrăzneau să se considere egalii studenților și se opuneau tentativei de a li se ridica în vreun fel conștiința de către aceștia. Este foarte greu să te faci remarcat în America, și în acest scop studenții au substituit compasiunea ostentativă consumului ostentativ al părinților lor. S-au specializat în a fi avocații tuturor celor din America și din Lumea a Treia care nu le amenințau sentimentul de superioritate și care, își imaginau ei, aveau să le accepte conducerea. Nici unul din inegalabilii fiori ai vanității egalitare nu le era străin.

Poți aprecia și chiar simpatiza cu înclinațiile frustrate, dorința de glorie inavuabilă, nevoia de recunoaștere a excelenței pe care le puteai întâlni în politica din campusuri în anii '60. Dar ipocrizia tuturor acestora și ignorarea lucrurilor pe care un om trebuie să le știe și să le riște pentru a fi politician făceau spectacolul mai degrabă respingător decât emoționant. Impulsurile tiranice erau deghizate în compasiune democratică, iar do-

rința de a te distinge, în dragoste de egalitate. Autocunoașterea lipsea cu desăvârșire, iar victoria lor era atât de ușoară! Elita ar trebui să fie cu adevărat elită, dar acești elitiști primeau distincția după care tânjeau fără s-o fi câștigat. Universitatea oferea un soi de elitism prin discriminare pozitivă. Multă vreme a existat în universități o conspirație care a negat că în societatea democratică ar fi vreo problemă pentru individul superior, îndeosebi pentru cel cu darul și pasiunea de a conduce. Deodată, se trezeau confruntați cu potențiali conducători care-i acuzau de complicitate la crima de a conduce. Asta și meritau!

Tocmai în această privință am avut una din cele mai mari satisfacții ale mele ca profesor. Micul Program de Civilizație Greacă, înființat de un grup de profesori împotriva curentului, tocmai începuse în anul crizei. Era format din vreo doisprezece studenți entuziaști de anul I, și citisem *Republica* lui Platon de-a lungul întregului an. Nu terminasem la data când universitatea a devenit un haos. Aproape toate cursurile au încetat, fiindcă studenții și profesorii, deopotrivă, s-au concentrat pe serioasa sarcină de a face revoluția, învârtindu-se fără rost prin campus și mergând de la o ședință dementă la alta. Mă alăturasem unui grup de profesori care anunțaseră că n-or să mai predea până când puștile n-aveau să dispară din campus și n-avea să fie restaurat un rudiment de ordine legitimă. Dar acești studenți se implicaseră foarte mult în povestea ambițiosului Glaucon, care întemeia o cetate cu ajutorul lui Socrate. Așa că am continuat să ne întâlnim într-un cadru neoficial. Erau cu adevărat mult mai interesați de carte decât de revoluție, care oferea în sine tipul de contra-farmec pe care trebuia să-l opună universitatea cântecelor de sirenă ale scenei contemporane. Studenții mei manifestau mai curând dispreț față de ceea ce se petrecea, fiindcă stătea în calea lucrurilor pe care socoteau că e important să le facă. Voiau să afle ce s-a întâmplat cu Glaucon în timpul minunatei nopți petrecute cu Socrate. Realmente *priveau de sus* din clasă activitatea frenetică de afară, gândindu-se că erau privilegiați, nefiind aproape nici unul ispitit să se alăture mulțimii. Am aflat mai târziu că vreo câțiva din acești studenți au coborât

într-adevăr din sala de seminar a bibliotecii în agora, unde acțiunea era în toi. Făcuseră cópii după următoarele rânduri din *Republica* și le împărțeau în stânga și-n dreapta, luându-se la întrecere cu cei care distribuiau alte tipuri de manifeste:

> Oare crezi și tu, precum mulțimea, că merită să fie luată în serios opinia ce pretinde că unii tineri sunt corupți de către sofiști și că sofiștii, simpli particulari, sunt corupătorii? Nu observi că exact cei care spun acestea sunt cei mai mari sofiști, ei fiind cei care îi și modelează pe tineri, ca și pe bătrâni, pe bărbați, ca și pe femei, în felul în care vor ei ca aceia să fie?
>
> Când fac ei așa ceva?
>
> Atunci când, așezându-se laolaltă, mulți la număr, în adunările populare, ori la tribunale, în teatre, în campanii militare, sau în altă adunare obștească, oamenii critică, cu zarvă mare, unele din cele spuse, ori le laudă, dar ambele — atât lauda, cât și critica — le fac în chip exagerat. Ei strigă și aplaudă; iar, odată cu ei, stâncile și locul în care se află răsună și fac ca larma ocării și a laudei să se audă de două ori mai puternic. Într-un atare loc, care tânăr crezi că, vorba aceea, *își va ține cumpătul*? Ori, ce fel de educație primită acasă îi va ține piept? Căci, după ce această educație este inundată de potopul criticilor și al laudelor, crezi oare că el nu o va înlătura, ajungând ea purtată pe unde ar trage-o curentul, crezi oare că el nu va afirma că sunt frumoase și urâte ceea ce și mulțimea socotește frumos și urât, că nu va face ceea ce și aceea va face și nu va fi și el pe potriva lor? (*Republica*, 491e–492b)*

Învățaseră din această carte veche cum merg lucrurile și câștigaseră o adevărată distanță față de ele, avuseseră o experiență eliberatoare. Magia lui Socrate încă mai opera. El diagnosticase nemulțumirea tânărului ambițios și arătase cum trebuie ea tratată.

Anii '60 s-au estompat în imaginația studenților de azi. Rămâne o anumită autopromovare a oamenilor care au trecut prin toate astea, aflați acum la vreo 40 de ani, care au căzut la pace

---

* Vezi Platon, *Republica*, trad. de Andrei Cornea, Editura Teora, 1998, vol. II, partea a III-a, cartea a IV-a, pp. 29–30. (*N.t.*)

cu „puterea", dar care răspândesc o viziune nostalgică în mass-media unde, desigur, mulți dintre ei înfloresc, recunoscând că era o poziție nerealistă, dar un moment semnificativ. Militau pentru cauze juste. Par să creadă că lor li s-au datorat marile progrese înregistrate în relațiile dintre albi și negri, că au jucat un rol-cheie în mișcarea drepturilor civice. Fără a încerca să discut ce a fost decisiv în schimbările istorice care au avut loc în acele relații, între 1950 și 1970 — fie că importante erau deciziile tribunalelor, sau ale funcționarilor aleși, sau inspirația de felul celei reprezentate de Martin Luther King în interiorul comunității negre —, este incontestabil că sprijinirea entuziastă a acestor schimbări de către studenții de la universitățile din nord a jucat un oarecare rol în crearea atmosferei care promova îndreptarea vechilor injustiții. Dar cred că rolul studenților era marginal și că au fost părtași la o bună parte din moralitatea histrionică despre care am vorbit. El consta mai ales din mersul la defilări și demonstrații care erau ca un fel de vacanță, de obicei în timpul semestrului, cu convingerea nestrămutată că n-aveau să fie penalizați de profesorii lor pentru că lipseau de la lecții în vreme ce erau ocupați cu treburi importante, în locuri unde nu mai fuseseră niciodată și la care n-aveau să se mai întoarcă vreodată și unde, așadar, nu trebuiau să plătească vreun preț pentru poziția lor, asemenea celor care trebuiau să stea și să trăiască acolo. Și nici n-au participat la munca grea și obscură a celor care au studiat dreptul constituțional și au pregătit dosare juridice, cei care au petrecut ani de singurătate și frustrare, ale căror vieți au fost cu adevărat dedicate unei cauze. Nu vreau să denigrez eforturile studenților, iar oamenii n-ar trebui blamați pentru înclinații cu adevărat bune, deși n-ar trebui să se felicite prea mult pentru ce era ușor și costa puțin. Vreau doar să spun că participarea studențească la mișcarea drepturilor civice a fost anterioară activismului din campus și că opiniile studenților au fost formate în vechile, denigratele universități la care s-au întors ca să le distrugă. Ultima participare studențească semnificativă la mișcarea drepturilor civice a fost marșul de la Washington, în 1964. După acest moment,

Black Power s-a impus, sistemul de segregare din sud a fost desființat, iar studenții albi n-au făcut decât să susțină excesele grupării Black Power, ai cărei instigatori n-aveau nevoie de ajutorul lor. Studenții nu erau conștienți că doctrina egalității, promisiunea Declarației de Independență, studierea Constituției, cunoașterea istoriei noastre și multe alte lucruri reprezentau capitalul câștigat și adunat minuțios care-i sprijinea. Justiția rasială este un imperativ al teoriei și practicii noastre istorice, fără de care n-ar fi existat nici probleme, nici soluții. Studenții au căpătat conștiința și învățătura care au făcut posibilă și bună acțiunea lor tocmai de la așa-pretinsele instituții complet corupte care serveau „sistemul". Cea mai șocantă pretenție a studenților a fost că angajamentele lor erau creațiile lor autonome. Totul, dar absolut totul era împrumutat din gândirea și credințele serioase despre ce este America și despre bine și rău din vistieria universității. Îi puteau risipi capitalul fiindcă nu știau că trăiesc din el. S-au întors la universitate, au declarat-o falimentară și, în consecință, au falimentat-o. Au abandonat marea tradiție liberală americană a învățăturii. Sub presiunea studenților, Părinții Fondatori au fost considerați rasiști, și însuși instrumentul care condamna sclavia și rasismul a fost distrus. În universitățile din nord rasele s-au separat tot mai mult din anii '60 încoace. După ce teoria drepturilor omului n-a mai fost studiată sau nu i s-a mai dat crezare, practicarea ei a avut la rândul său de suferit. Universitatea americană a oferit inspirația intelectuală pentru fapte politice decente. E foarte îndoielnic că mai există în interiorul ei o învățătură despre justiție care să poată genera din nou ceva asemănător cu mișcarea pentru egalitate rasială. Însuși lucrul cu care se mândreau studenții anilor '60 a fost una din primele lor victime.

Studentul și Universitatea

Educația liberală

Cum îi apare astăzi un colegiu sau o universitate de primă mărime unui adolescent care pleacă de acasă pentru întâia oară, gata de aventura educației liberale? Are în față patru ani de libertate în care să se descopere pe sine — un spațiu între pustietatea intelectuală pe care a lăsat-o în urma sa și plicticoasa pregătire profesională care-l așteaptă după licență. În acest scurt interval, el trebuie să învețe că există o lume imensă dincolo de mica lume cunoscută, să se pătrundă de euforia ei și să digere suficient din ea încât să reziste în deșerturile intelectuale pe care îi e dat să le traverseze. Trebuie să facă toate astea dacă vrea să aibă vreo speranță într-o viață superioară. Sunt anii fermecați în care poate, dacă asta alege, să devină orice își dorește și în care are ocazia de a-și trece în revistă alternativele, nu doar cele întâlnite curent în timpul său sau oferite de diversele cariere, ci acelea care-i sunt disponibile în calitatea sa de ființă umană. Importanța acestor ani pentru un american nu poate fi supraestimată. Reprezintă singura șansă a civilizației de a ajunge până la el.

Privindu-l, suntem obligați să reflectăm la ce ar trebui să învețe dacă e să fie socotit educat; trebuie să speculăm cu privire la ce este potențialul uman care urmează să fie împlinit. În diferitele specialități putem evita asemenea speculații, și evitarea lor reprezintă unul din farmecele specializării. Dar ne aflăm în fața unei sarcini simple. Ce trebuie să-i predăm acestei persoane? Răspunsul s-ar putea să nu fie evident, dar încercarea de a răspunde la această întrebare constituie deja o

formă de a filozofa și de a începe procesul de educare. O asemenea preocupare în sine pune problema unității omului și a unității științelor. E o copilărie să afirmi, așa cum fac unii, că oricui ar trebui să i se permită să se dezvolte liber, că e o dovadă de autoritarism să-i impui unui student un anumit punct de vedere. În acest caz, de ce mai există universitatea? Dacă răspunsul e „ca să ofere o atmosferă propice învățăturii", revenim la întrebările inițiale din al doilea plan. Care atmosferă? Opțiunile și reflecția asupra motivelor acestor opțiuni sunt inevitabile. Universitatea trebuie să însemne ceva. Efectele practice ale refuzului de a gândi pozitiv despre conținutul unei educații liberale sunt, pe de o parte, a te asigura că toate vulgaritățile lumii din afara universității vor înflori în interiorul ei, și, pe de altă parte, a-i impune studentului o obligație mult mai dură și mai neliberală — cea impusă de cerințele imperiale și imperioase ale disciplinelor specializate nefiltrate de gândirea unificatoare.

Universitatea nu oferă acum un chip distinct al tânărului. El găsește o democrație a disciplinelor — aflate acolo fie pentru că sunt autohtone, fie pentru că din întâmplare au ajuns recent acolo ca să execute o sarcină cerută universității. Democrația este de fapt o anarhie, fiindcă nu există reguli recunoscute pentru cetățeni și nici îndreptățiri legitime pentru a conduce. Pe scurt, nu există o viziune, nici un set de viziuni concurente cu privire la ce este o ființă umană educată. Întrebarea a dispărut, pentru că formularea ei ar fi o amenințare la adresa păcii. Nu există o organizare a științelor, nici un arbore al cunoașterii. Din haos se ivește doar demoralizarea, fiindcă e imposibil să faci o alegere rațională. Mai bine renunți la educația liberală și reușești într-o specialitate în care există măcar un curriculum prescris și o carieră în perspectivă. Pe parcurs, studentul poate căpăta la cursurile opționale câteva elemente din ceea ce e socotit că-l face pe cineva cultivat. Studentului nu i se sugerează că îi vor fi dezvăluite mari mistere, că motive de acțiune noi și superioare ar putea fi descoperite înlăuntrul său,

că, pe baza a ceea ce va învăța, se poate construi armonios un stil de viață diferit și mai uman.

Pur și simplu, universitatea nu operează distincții. Pentru noi, egalitatea pare să culmineze în refuzul și incapacitatea de a revendica superioritatea, în special în domenii în care asemenea revendicări au fost întotdeauna făcute — arta, religia și filozofia. Când Weber a constatat că nu putea alege între anumite contrarii superioare — rațiune/revelație, Buddha/Isus —, el nu a conchis că toate lucrurile sunt la fel de bune, că distincția dintre superior și inferior dispare. De fapt, a intenționat să revitalizeze considerarea acestor mari alternative, indicând gravitatea și pericolul implicate de alegerea între ele; trebuiau înfățișate în contrast cu trivialele considerații ale vieții moderne care amenința să ia proporții prea mari și să facă imperceptibile problemele profunde în confruntarea cu care se încordează arcul sufletului. Viața intelectuală serioasă era pentru el câmpul de luptă al marilor decizii, toate fiind niște opțiuni spirituale sau „valorice". Nu mai putem prezenta o anume opinie despre omul civilizat sau educat ca autoritară; prin urmare, trebuie spus că educația constă în cunoașterea — cunoașterea adevărată — a celor câtorva asemenea opinii în integritatea lor. Distincția dintre profund și superficial — care ia locul distincției dintre bine și rău, adevărat și fals — a oferit un centru asupra căruia să se focalizeze studiul serios, dar cu greu a făcut față tendinței democratice natural relaxate de a spune „La ce-ajută?" Primele proteste universitare de la Berkeley au fost îndreptate în mod explicit împotriva bufetului suedez al multiversității* și trebuie să mărturisesc că, momentan și parțial, am simpatizat cu ele. S-ar putea chiar să fi existat o timidă năzuință spre educație în motivația acelor studenți. Dar nimic nu le-a călăuzit și canalizat energia, iar singurul rezultat a fost adăugarea unor stiluri multiple de viață la multidis-

---

* În original, „the multiversity [o universitate cu numeroase componente și instituții afiliate, cum ar fi colegii separate, campusuri și centre de cercetare] smorgasboard [bufet care cuprinde o mare varietate de specialități culinare]". *(N.t.)*

ciplinaritate, adiționarea diversității perversității la diversitatea specializării. Ceea ce se întâmplă atât de frecvent în general s-a întâmplat și aici; cerința insistentă de a avea o comunitate mai mare a sfârșit într-o izolare mai mare. Vechile acorduri, vechile obiceiuri, vechile tradiții nu au fost atât de ușor înlocuite.

Astfel, când un student ajunge la universitate se trezește în fața unei uluitoare varietăți de departamente și a unei uluitoare varietăți de cursuri. Și nu există un ghid oficial, o înțelegere unanim acceptată la nivelul întregii universități cu privire la ce *ar trebui* să studieze. Nici nu găsește exemple la îndemână — în rândul studenților sau al profesorilor — cu privire la o utilizare unitară a resurselor universității. Cel mai simplu este să îți alegi cariera și să te pregătești pentru acea carieră. Programele concepute pentru cei care au operat o asemenea alegere îi fac pe studenții respectivi imuni la farmecele care i-ar putea ademeni dincolo de granițele a ceea ce e considerat în mod convențional respectabil. Sirenele cântă *sotto voce* în vremurile noastre, iar tinerii au deja destulă ceară în urechi ca să treacă pe lângă ele fără nici o primejdie. Aceste specialități pot oferi suficiente cursuri care să le ocupe cea mai mare parte a timpului vreme de patru ani, ca pregătire pentru inevitabilele studii postuniversitare. Pot face ce vor cu cele câteva cursuri care mai rămân, luând puțin din asta, puțin din aialaltă. Nici o carieră publică din vremurile noastre — de doctor, avocat, politician, jurnalist, om de afaceri, actor — nu prea are de a face cu studiul științelor umane. Un alt tip de educație decât aceea pur tehnică sau profesională poate chiar părea un impediment. Iată de ce o atmosferă opusă în universitate le-ar fi necesară studenților ca să prindă gust pentru plăcerile intelectuale și ca să învețe că ele sunt viabile.

Adevărata problemă o reprezintă studenții care vin sperând să afle ce carieră vor să îmbrățișeze sau care se află pur și simplu în căutarea unei aventuri. Există o mulțime de lucruri pe care să le facă — cursuri și discipline suficiente pentru mai multe vieți. Fiecare departament sau mare diviziune a universității se autopromovează și fiecare oferă un curriculum care-l va

face pe student un inițiat. Dar cum să alegi între ele? Cum se raportează una la alta? Fapt e că nu se adresează una alteia. Ele sunt în competiție și contradictorii, fără să fie conștiente de asta. Problema întregului este urgent indicată de însăși existența specialităților, dar nu e niciodată pusă în mod sistematic. Efectul net al întâlnirii studentului cu catalogul de cursuri al colegiului este uimirea și, adeseori, demoralizarea. Doar printr-un noroc găsește unul sau doi profesori care-l pot introduce în una din marile viziuni ale educației care au constituit partea distinctivă a oricărei națiuni civilizate. Majoritatea profesorilor sunt specialiști, preocupați numai de domeniile lor, interesați de progresul acelor domenii în propriii lor termeni, sau de progresul personal într-o lume în care toate recompensele se află de partea afirmării profesionale. Ei s-au emancipat cu totul de vechea structură a universității, care cel puțin semnala faptul că sunt incompleți, simple părți ale unui întreg neexaminat și nedescoperit. Astfel, studentul trebuie să navigheze printr-o adunătură de strigători de carnaval, fiecare încercând să-l ademenească într-un spectacol anume. Acest student indecis este o povară pentru majoritatea universităților, fiindcă pare să spună „Sunt o ființă umană întreagă. Ajutați-mă să mă formez în întregul meu și dați-mi voie să-mi dezvolt adevăratul potențial", or, tocmai lui n-au nimic să-i transmită.

Cornell era, ca în multe alte privințe, în avans față de timpul său și în această chestiune. Programul doctoral de șase ani, sponsorizat cu generozitate de Ford Foundation, se adresa tocmai elevilor de liceu care făcuseră deja „o alegere fermă a carierei" și era menit să-i zorească spre începerea acelor cariere. Pentru a-i descumpăni pe umaniști, era oferit un dar în bani pentru finanțarea seminariilor pe care acești tineri carieriști le puteau urma în drumul lor spre Colegiul de Arte și Științe. În rest, educatorii își puteau devota energiile pentru a concepe și prezenta programul fără a trebui să-i dea vreo substanță. Această activitate îi ținea suficient de ocupați ca să nu se mai gândească la lipsa de însemnătate a întreprinderii lor. Era modul preferat de a nu privi în față Fiara din Junglă — structura, nu conținutul.

Planul de la Cornell privind tratarea problemei educației liberale era de a reprima năzuința studenților spre o educație liberală, încurajându-le profesionalismul și avariția, oferindu-le bani și tot prestigiul de care dispunea universitatea pentru a face din carierism obiectivul principal al universității.

Planul de la Cornell nu îndrăznea să formuleze adevărul radical, un secret bine păstrat: colegiile nu au suficiente lucruri pe care să le predea studenților, care să justifice ținerea lor acolo vreme de patru ani, poate nici măcar trei ani. Dacă se pune accentul pe cariere, atunci nu prea există specialități, cu excepția ramurilor de vârf din științele naturale, care să pretindă o instrucție pregătitoare mai mare de doi ani înaintea studiilor postuniversitare. Restul e doar pierdere de vreme, sau o perioadă de maturizare, până când studenții ajung la vârsta potrivită pentru studiile postuniversitare. Pentru multe cariere postuniversitare, e cu adevărat nevoie de mai puțin timp. E uimitor câți studenți se interesează de cursurile pe care să le urmeze, fără să aibă în minte un plan sau întrebări de formulat, doar ca să-și umple anii de colegiu. De fapt, cu rare excepții, cursurile sunt părți ale unor specialități și nu sunt concepute cu gândul la cultura generală sau ca să investigheze întrebări importante pentru ființele umane ca atare. Așa-numita explozie informațională și specializarea crescândă nu au umplut anii de colegiu, ci i-au golit. Acei ani sunt niște impedimente; vrei să scapi de ei. Și, în general, persoanele pe care le întâlnești într-o profesiune nu par să fi urmat colegiul, dacă e să judeci după gusturile, fondul de cunoștințe sau interesele lor. Se prea poate să fi petrecut anii de colegiu în Peace Corps sau organizații de felul ăsta. Aceste mari universități — care pot să spargă atomul, să găsească remedii pentru cele mai cumplite boli, să studieze populații întregi și să producă dicționare masive ale unor limbi dispărute — nu pot genera un modest program de educație generală pentru studenți. Este o parabolă a timpurilor noastre.

Există unele tentative de a umple golul fără efort, cu diverse tipuri de ambalaje extravagante pentru ceea ce se află deja acolo — opțiunea studiilor în străinătate, specializări individu-

alizate etc. Apoi, există studii afro-americane (Black Studies), sau studii feministe ori de gen, alături de multiculturalism. Studierea păcii e pe cale să dobândească un statut similar. Toate acestea sunt menite să arate că universitatea are ceva în plus pe lângă specialitățile tradiționale. Ultimul element este alfabetizarea informatică, al cărei caracter ieftin este evident doar pentru cei care stau puțin să se gândească la ce înseamnă alfabetizarea. Ar avea mai mult sens o promovare a alfabetizării ca atare, în măsura în care majoritatea absolvenților de liceu de azi au dificultăți să scrie și să citească. Unele instituții întreprind în liniște această sarcină lăudabilă, fără să se bată cu pumnii în piept, fiindcă nu e decât o sarcină a liceului pe care trista stare prezentă a educației noastre a aruncat-o pe umerii lor, în legătură cu care nu simt nevoia să se umfle în pene.

Acum, când confuzia anilor '60 s-a încheiat, iar educația universitară a devenit din nou importantă (fiindcă departamentele destinate studiilor postuniversitare, cu excepția facultăților vocaționale, se află în dificultate din pricina penuriei de slujbe academice), reprezentanții universității se confruntă vrând-nevrând cu faptul incontestabil că studenții care intră sunt necivilizați și că universitățile au o oarecare responsabilitate în a-i civiliza. Dacă ar fi să dăm o interpretare josnică motivațiilor școlilor, am putea pretinde că preocupările lor provin din rușine și interes propriu. Devine tot mai limpede că educația liberală — pe care micul grup de instituții prestigioase ar trebui s-o ofere, în contrast cu marile universități de stat, menite doar să pregătească specialiști capabili să întrunească cerințele unei societăți complexe — nu are un conținut, că este perpetuat un anume tip de fraudă. O vreme, marea conștiință morală despre care se susținea că a fost cultivată în studenți de marile universități, în special vocația lor de gladiatori care luptă împotriva războiului și rasismului, a părut să împlinească cererințele conștiinței colective a universității. Ele ofereau mai mult decât o simplă pregătire preliminară pentru doctori și avocați. Grija și compasiunea erau socotite drept inefabilul factor X care străbătea toate sectoarele artelor și științelor din campus. Dar când ceața evanescentă s-a risipit în timpul

anilor '70, şi când profesorii s-au pomenit în faţa unor tineri needucaţi, fără gusturi intelectuale — care nici măcar nu erau conştienţi de existenţa unor asemenea lucruri, fiind prea obsedaţi să-şi urmeze cariera înainte de a fi aruncat o privire vieţii —, iar universităţile n-au oferit o contrapondere, nişte scopuri alternative, s-a înregistrat o reacţie.

Educaţia liberală — fiindcă atâta vreme a fost greşit definită, nu are nimic din claritatea netă şi prestigiul instituţionalizat al profesiunilor liberale, dar persevereză în ciuda tuturor, fiind asociată cu bani şi respectabilitate — a fost dintotdeauna terenul de luptă al celor oarecum excentrici în raport cu specializările stricte. Este într-un fel ca situaţia bisericilor în contrast, să spunem, cu aceea a spitalelor. Nimeni nu este prea sigur ce-ar trebui să mai facă instituţiile religioase, dar ele joacă un anume rol, fie răspunzând unei reale nevoi umane, fie ca vestigiu a ceea ce a reprezentat odinioară o nevoie, şi aproape că-i invită pe şarlatani, aventurieri, excentrici şi fanatici să abuzeze de ele. Dar solicită totodată eforturile cele mai entuziaste şi mai curajoase ale unor persoane deosebit de grave şi de profunde. Şi în educaţia liberală ce e mai bine şi ce e mai rău — escroci/autentici, sofişti/filozofi — se înfruntă pentru a câştiga favoarea opiniei publice şi pentru a controla studiile umaniste în timpurile noastre. Participanţii cei mai vizibil angajaţi în această luptă sunt administratorii, reponsabili formal pentru prezentarea unui soi de imagine publică a educaţiei oferite de colegiile lor, persoane cu o agendă politică sau vulgarizatori ai specializărilor, şi adevăraţii profesori din disciplinele umaniste, care-şi văd de fapt relaţia cu întregul şi doresc insistent să păstreze înţelegerea acestui lucru în conştiinţa studenţilor.

Astfel, aşa cum în anii '60 universităţile erau devotate eliminării cerinţelor obligatorii, în anii '80 ele se străduiesc să le reintroducă, o sarcină cu mult mai dificilă. Cuvântul zilei este „esenţă". Se admite în general că „am mers puţin cam departe în anii '60" şi că a devenit acum evident necesară o nuanţare a lucrurilor.

Există două reacții tipice la această problemă. Cea mai simplă și mai satisfăcătoare soluție din punct de vedere administrativ este folosirea a ceea ce se află deja în departamentele autonome și obligarea studenților de a acoperi acele domenii, cu alte cuvinte, de a urma unul sau mai mult cursuri din fiecare diviziune generală a universității: științele naturale, științele sociale și științele umane. Ideologia dominantă aici este *întinderea*, așa cum în anii de relaxare fusese *deschiderea*. Cursurile sunt aproape întotdeauna cursurile introductive deja existente, cele mai puțin interesante pentru profesorii prestigioși și care de-abia dacă asumă valoarea și realitatea a ceea ce se studiază. Este educația generală, în sensul în care un factotum este un generalist. El știe câte puțin din toate și este inferior specialistului din fiecare domeniu. Studenții pot dori un eșantion dintr-o varietate de câmpuri de studiu, și s-ar putea dovedi benefic să fie încurajați să se uite în jur și să vadă dacă nu îi atrage ceva în vreunul dintre ele în care nu au nici o experiență. Dar asta nu e o educație liberală și nu satisface nici o năzuință a lor în acest sens. Ea îi învață doar că nu există un generalism de nivel înalt și că ceea ce fac ei este preliminar materiei adevărate și parte a copilăriei pe care o lasă în urma lor. Astfel, ei doresc să termine odată cu ea și să se concentreze pe ce fac profesorii lor în mod serios. Fără recunoașterea chestiunilor importante de interes comun, nu poate exista o educație liberală serioasă, iar tentativele de a o stabili nu vor fi decât niște gesturi eșuate.

Conștiința mai mult sau mai puțin acută a inadecvării acestei abordări a curriculumului esențial (*core curricula*) motivează a doua abordare, care constă în ceea ce s-ar putea numi cursuri compozite. Ele sunt niște construcții dezvoltate special în scopul educației generale și pretind de obicei colaborarea profesorilor de la diverse departamente. Aceste cursuri au titluri precum „Omul în natură", „Războiul și responsabilitatea morală", „Artele și creativitatea", „Cultura și individul". Desigur, totul depinde de cine le planifică și cine le predă. Ele prezintă avantajul clar că presupun o oarecare reflecție cu privire la nevoile generale ale studenților și îi obligă pe profesorii

specializați să-și lărgească perspectivele, cel puțin pentru o clipă. Pericolele sunt tendințele la modă, simpla popularizare și lipsa unei substanțe riguroase. În general, naturaliștii nu colaborează la asemenea întreprinderi, prin urmare cursurile tind să fie dezechilibrate. Pe scurt, nu țintesc mai departe de ele însele și nu-i oferă studentului mijloacele independente pentru a urmări chestiunile permanente în mod independent, așa cum făcea odinioară studierea lui Aristotel sau Kant în ansamblul lor. Ele tind să fie fragmente disparate. Educația liberală ar trebui să-i dea studentului sentimentul că învățarea trebuie și poate să fie sinoptică și precisă. În acest scop, o foarte mică și detaliată problemă poate fi calea cea mai bună, dacă este încadrată astfel încât să se deschidă spre întreg. Dacă cursul nu are intenția specifică de a duce la întrebări permanente, de a-l face pe student conștient de ele și de a-i da o anume competență în lucrările importante care tratează aceste chestiuni, el tinde să fie doar o diversiune plăcută și un impas — pentru că nu are nimic de a face cu vreun viitor program de studiu pe care și l-ar putea imagina. Dacă asemenea programe angajează cele mai bune energii ale celor mai buni oameni din universitate, ele se pot dovedi benefice și pot oferi o parte a entuziasmului intelectual care le lipsește atât profesorilor, cât și studenților. Dar rareori se întâmpla astfel, fiind prea rupte de vârf, de ceea ce diferitele facultăți percep drept adevărata lor preocupare. Locul unde se află puterea determină viața întregului corp. Iar problemele intelectuale nerezolvate la vârf nu pot fi rezolvate administrativ la un nivel inferior. Problema este lipsa oricărei unități a științelor și pierderea până și a voinței sau a mijloacelor de a discuta chestiunea. Boala de sus este cauza bolii de jos, pentru care toate toate eforturile bine intenționate ale educatorilor liberali onești pot fi cel mult niște paliative.

Desigur, singura soluție serioasă este aceea aproape universal respinsă: abordarea vechilor și bunelor Cărți Mari, prin care educația liberală înțelege citirea anumitor texte clasice general recunoscute, doar citirea lor, lăsându-le să dicteze care sunt întrebările și metoda de a le aborda — nu forțându-le în catego-

rii pe care le inventăm noi, nu tratându-le ca pe niște produse istorice, ci încercând să le citim așa cum doreau autorii lor să fie citite. Sunt perfect conștient — și admit de fapt — obiecțiile aduse cultului Marilor Cărți. E amatorist; încurajează o încredere în sine autodidactă lipsită de competență; nu poți citi atent toate Marile Cărți; dacă citești doar Marile Cărți, nu poți ști ce e o carte mare, în opoziție cu una obișnuită; nu există o modalitate de a determina cine să decidă ce e o Carte Mare sau un canon; cărțile devin scopuri și nu mijloace; întreaga mișcare are un anume ton vulgar evanghelist, opus bunului-gust; el generează o falsă intimitate cu măreția; și așa mai departe. Dar un lucru e sigur: oriunde Marile Cărți formează o parte centrală a curriculumului, studenții sunt entuziasmați și satisfăcuți, simt că fac ceva independent și mulțumitor, că obțin de la universitate ceva ce nu pot avea din altă parte. Însăși această experiență specială, care nu duce mai departe de ea însăși, le oferă o nouă alternativă și respect pentru studiul în sine. Avantajul este că devin conștienți de clasicism — deosebit de important pentru inocenții noștri; o familiarizare cu marile întrebări atâta vreme cât ele mai erau mari întrebări; modele cel puțin ale felului în care li se poate răspunde; și, poate mai important decât orice altceva, un fond de experiențe și gânduri împărtășite pe care să se întemeieze prietenia lor unii cu alții. Programele bazate pe folosirea judicioasă a marilor texte oferă calea regală spre inimile studenților. Gratitudinea lor pentru faptul că învață despre Ahile sau imperativul categoric este nețărmurită. Alexandre Koyré, răposatul istoric al științei, mi-a spus că a apreciat mult America atunci când — în timpul primului curs pe care l-a predat la University of Chicago în 1940, la începutul exilului său — un student a vorbit în lucrarea sa despre domnul Aristotel, fără să-și dea seama că nu era vorba despre un contemporan. Koyré a remarcat că numai un american ar avea profunzimea naivă de a socoti vie gândirea lui Aristotel, lucru de neconceput pentru majoritatea savanților. Un bun program de educație liberală alimentează dragostea de adevăr a studentului și pasiunea de a trăi o viață bună. Este cel mai ușor lucru din lume să

concepi cursuri adaptate condițiilor particulare din fiecare universitate, care să-i electrizeze pe cei care le urmează. Greu este să-i determini pe profesori să le accepte.

Nici una din cele trei mari părți ale universității contemporane nu este entuziastă cu privire la abordarea educației prin Marile Cărți. Naturaliștii sunt binevoitori față de alte domenii și față de educația liberală, dacă ea nu-i fură studenții și nu le răpește prea mult din timpul dedicat studiilor pregătitoare. Dar ei înșiși sunt interesați în primul rând de rezolvarea problemelor importante acum în disciplinele lor și nu se preocupă în mod special de discuțiile privind fundamentele lor, în măsura în care se bucură, evident, de atâta succes. Sunt indiferenți față de concepția lui Newton despre timp sau față de disputele lui cu Leibniz despre calcule; teleologia lui Aristotel este o absurditate de care nu merită să ții seama. Progresul științific, cred ei, nu mai depinde de tipul de reflecție comprehensivă oferit naturii științei de figuri ca Bacon, Descartes, Hume, Kant și Marx. Este doar un studiu istoric, și de multă vreme până și cei mai mari oameni de știință nu se mai gândesc la Galileo și Newton. Progresul este neîndoielnic. Dificultățile legate de valoarea științei ridicate de pozitivism și cele privind bunătatea științei ridicate de Rousseau și Nietzsche nu au pătruns cu adevărat în centrul conștiinței științifice. Prin urmare, nu Marile Cărți, ci progresul continuu reprezintă tema lor.

Specialiștii în științe sociale sunt în general ostili, fiindcă textele clasice tind să trateze lucrurile omenești pe care le tratează și științele sociale, și sunt foarte mândri că s-au eliberat de cătușele gândirii anterioare, devenind cu adevărat științifici. Spre deosebire de naturaliși, sunt destul de nesiguri de realizările lor ca să se simtă amenințați de operele gânditorilor anteriori, fiind poate puțin speriați că studenții vor fi seduși de vechile metode și vor reveni la ele. Mai mult, poate cu excepția lui Weber și a lui Freud, nu există cărți de științe sociale despre care să se poată spune că sunt clasice. Acest fapt ar putea fi interpretat în favoarea științelor sociale dacă le comparăm cu științele naturale, care pot fi socotite un organism viu ce se dezvoltă prin

adiționarea unor mici celule, un adevărat corp de cunoaștere care se dovedește ca atare prin însăși această aproape inconștientă creștere, cu mii de părți neatente la întreg, dar care contribuie totuși la el. Este un demers contrar unei opere a imaginației sau a filozofiei, unde un singur creator face și supraveghează un întreg artificial. Dar fie că absența scriitorilor clasici din științele sociale este interpretată în mod avantajos sau nu pentru ei, acest fapt le provoacă disconfort cercetătorilor în științele sociale. Îmi aduc aminte de un profesor care preda cursurile postuniversitare introductive în metodologia științelor sociale, un celebru istoric, care mi-a răspuns disprețuitor și furios la o întrebare pe care i-am pus-o, naiv, despre Tucidide: „Tucidide era un prost!"

Mai greu de explicat este reacția anemică a umaniștilor față de educația prin Marile Cărți, în măsura în care aceste cărți aparțin acum aproape în exclusivitate așa-numitelor științe umane. Ai putea crede că respectul pentru clasici ar întări forța spirituală a științelor umane, într-o vreme în care forța lor temporală se află la cel mai scăzut nivel. Și este adevărat că majoritatea susținătorilor activi ai educației liberale și ai studierii textelor clasice sunt într-adevăr de obicei umaniștii. Dar există o dezbinare între ei. Unele discipline umaniste sunt doar niște specialități superficiale care, deși depind de statutul cărților clasice, nu sunt realmente interesate de ele în starea lor naturală — o mare parte a filologiei, de pildă, este preocupată de limbi, dar nu și de ceea ce se spune în ele — și nu vor, nu pot să facă nimic pentru a-și sprijini propria infrastructură. Unele discipline umaniste sunt dornice să se alăture științelor reale și își transcend rădăcinile în de acum depășitul trecut mitic. Unii umaniști se plâng — pe bună dreptate — de lipsa de competență în predarea și învățarea Marilor Cărți, deși critica lor este adeseori subminată de faptul că ei nu fac decât să apere interpretarea erudită recentă a clasicilor, mai degrabă decât o înțelegere vitală, autentică. În reacția lor există o puternică doză de gelozie și îngustime a specialistului. În fine, o mare parte a poveștii o reprezintă doar slăbirea generală a științelor umane,

care constituie deopotrivă simptomul și cauza stării în care ne aflăm.

Repet, criza educației liberale reflectă o criză de la vârful învățăturii, o incoerență și incompatibilitate între primele principii potrivit cărora interpretăm lumea, o criză intelectuală de primă mărime, care constituie criza civilizației noastre. Dar poate că ar fi cinstit să spunem că această criză constă nu atât în această incoerență, cât în incapacitatea noastră de a o discuta sau chiar de a o recunoaște. Educația liberală a înflorit atunci când a pregătit calea pentru discutarea unei viziuni unificate a naturii și a locului pe care-l deține omul în cadrul ei, pe care cele mai strălucite minți au dezbătut-o la cel mai înalt nivel. A decăzut atunci când dincolo de ea n-au mai rămas decât specialitățile, ale căror premise nu duc la o asemenea viziune. În punctul cel mai de sus se află intelectul parțial; nu există un sinopsis.

Descompunerea universității

Acest lucru a devenit limpede după întâmplarea cu puștile de la Cornell, și am avut șansa să învăț ceva despre articularea universității pe măsură ce ea se descompunea. În general, nici o disciplină — doar indivizi — nu a reacționat foarte bine la asedierea libertății și integrității universitare. Dar diversele discipline au reacționat în moduri caracteristice. Facultățile vocaționale — politehnica, economia casnică, relațiile industriale de muncă și agricultura — au plecat pur și simplu acasă și au tras obloanele. (Unii profesori de la facultatea de drept și-au exprimat, într-adevăr, indignarea, și un grup dintre ei a cerut în cele din urmă public demiterea președintelui universității.) Aceste departamente ale Universității erau considerate în general conservatoare, dar pur și simplu nu voiau să aibă necazuri și nu simțeau că ar fi lupta lor. Plângerile studenților negri nu-i priveau; și, oricare ar fi fost schimbările de concepție ce urmau să aibă loc, ei n-aveau să fie afectați. În ciuda obișnuitelor nemulțumiri legate de prea marea diversitate a disciplinelor, care

dezechilibrează universitatea şi o fac să nu se mai concentreze, toată lumea ştie că facultatea de arte şi ştiinţe e locul unde se leagă şi se dezleagă lucrurile, celelalte facultăţi fiind doar nişte anexe ale ei, că ea reprezintă centrul învăţăturii şi prestigiului. Acest aspect al vechii ordini a fost păstrat. La Cornell, provocarea era lansată Colegiului de Arte şi Ştiinţe, aşa cum se întâmpla pretutindeni în anii '60. Aşadar, problema trebuia înfruntată de ştiinţele naturale, ştiinţele sociale şi ştiinţele umane. Li s-a cerut să-şi schimbe conţinutul şi standardele, să elimine elitismul, rasismul şi sexismul aşa cum erau ele „percepute" de studenţi. Dar comunitatea savanţilor s-a dovedit a nu fi o adevărată comunitate. Nu a existat o solidaritate în apărarea adevărului.

Naturaliştii erau mai presus de această luptă, o insulă perfect izolată, şi nu se simţeau ameninţaţi. Cred că un singur naturalist de la Cornell s-a pronunţat împotriva armelor şi a hărţuirii profesorilor. Cel mai celebru profesor al universităţii, un fizician laureat al Premiului Nobel, a devenit principalul purtător de cuvânt în apărarea preşedintelui, fără să se consulte măcar o dată cu profesorii ale căror vieţi fuseseră ameninţate sau să se întrebe care era miza. El a deplâns violenţa, dar n-a luat nici o măsură şi nici n-a pronunţat vreun cuvânt care să indice unde trebuia trasată o linie. Din câte ştiu, nici unul dintre naturalişti nu era în înţelegere cu huliganii, ca unii sociologi sau umanişti. Absoluta independenţă a muncii lor de restul activităţilor universităţii şi convingerea că munca lor era mai importantă îi făcea indiferenţi. Nu împărtăşeau un bine comun cu noi, ceilalţi. Mergând spre o adunare unde profesorii capitulaseră în faţa studenţilor — un eveniment de-a dreptul ruşinos, un microcosmos al acceptării laşe a instaurării tiraniei —, însoţit de un prieten care fusese silit să sufere umilinţa de a-şi părăsi casa şi a se ascunde împreună cu familia după ce primise ameninţări explicite, l-am auzit pe un profesor de biologie întrebând cu voce tare, poate anume ca să auzim noi: „Oare sociologii ăştia chiar cred că e vreun pericol?" Prietenul meu m-a privit cu tristeţe şi mi-a spus: „Cu colegi de felul ăsta, nu mai ai nevoie de duşmani."

Pentru că mişcările studenţeşti erau atât de puţin teoretice, ştiinţele naturale nu reprezentau o ţintă, aşa cum se întâmplase în fascismul şi comunismul de vârf. Nu exista vreun Lenin care să tune şi să fulgere împotriva pozitivismului, relativităţii sau geneticii, nici vreun Goebbels alertat de falsitatea ştiinţei evreieşti. Existaseră începuturile unei ofensive împotriva colaborării oamenilor de ştiinţă cu complexul militaro-industrial, precum şi a rolului lor în producerea tehnologiei care e complice cu capitalismul şi poluează mediul înconjurător. Dar nimic din toate astea nu a ajuns în inima cercetării ştiinţifice serioase. Erau capabili să evite furia distanţându-se de anumite aplicaţii nepopulare ale cunoaşterii lor, insultând guvernul care-i sprijinea şi declarându-se în favoarea păcii şi a justiţiei sociale. Şi la acest capitol marele fizician de la Cornell s-a distins, în mod previzibil, luându-şi obiceiul să scuze rolul fizicii în producerea armelor termonucleare. Dar acestor savanţi nu li se cerea să schimbe o iotă în studiile, cursurile sau laboratoarele lor. Aşa că au preferat să iasă din joc.

Acest comportament nu era doar egoism sau autoapărare, fiecare pentru sine, deşi exista o mare doză din asta, însoţită de obicei de neplăcuta retorică moralizatoare. Atmosfera de criză a provocat o reevaluare, parţial inconştientă, a relaţiei dintre ştiinţele naturale şi universitate. Crizele din lumea intelectuală, precum şi cele din lumea politică tind să aducă la suprafaţă tensiuni şi schimbări ale intereselor pe care e mai simplu să nu le înfrunţi atâta vreme cât lucrurile sunt calme. Ruperea vechilor alianţe şi formarea altora noi reprezintă întotdeauna un lucru dureros, ca atunci când, de pildă, liberalii au rupt-o cu staliniştii la începutul Războiului Rece. Savanţii s-au trezit confruntaţi cu faptul că nu aveau nici o legătură adevărată cu restul universităţii; să-şi lege soarta de ea era costisitor. Nu ne putem imagina că biologii ar fi fost la fel de împietriţi dacă chimia ar fi devenit, cine ştie cum, o ţintă a revoluţiei culturale, şi tineri maoişti i-ar fi monitorizat învăţăturile şi i-ar fi terorizat pe practicanţii ei. Chimiştii sunt rudele de sânge ale biologilor, şi cunoştinţele lor sunt absolut indispensabile progresului biologiei. Dar nu e de

conceput acum ca un fizician, în calitate de fizician, să învețe ceva important, sau ceva pur și simplu, de la un profesor de literatură comparată sau de sociologie. Legătura naturalistului cu restul învățăturii umane nu este familială, ci abstractă, oarecum ca legătura noastră cu umanitatea percepută ca întreg. S-ar putea să existe o invocare-șablon a drepturilor aplicabile tuturor, dar nimic care să se miște cu arzătoarea urgență a convingerilor și intereselor împărtășite. „Pot trăi fără tine" este gândul tăcut care-ți trece prin minte atunci când asemenea relații devin dureroase.

Realitatea caracterului separat a existat de la Kant, ultimul filozof care a fost un important naturalist, și Goethe, ultima mare figură literară care credea că de fapt contribuțiile sale la știință ar putea fi mai însemnate decât contribuțiile la literatură. Și trebuie să ne amintim că nu erau doar un filozof și un poet care s-au amestecat și ei întâmplător în știință, ci că scrierile lor erau niște oglinzi ale naturii, iar știința lor era călăuzită și influențată de meditația asupra ființei, libertății și frumuseții. Ei au reprezentat ultima suflare a vechii unități a problemelor înainte ca științele naturale să devină Elveția învățăturii, la adăpost, prin neutralitatea sa, de luptele purtate pe câmpia întunecată. Henry Adams — a cărui viață făcea legătura cu ultima epocă în care gentilomii, ca Jefferson, socoteau că știința le poate fi deopotrivă accesibilă și utilă, și în care savanții vorbesc o limbă incomprehensibilă care nu te învață nimic despre viață, dar îi este necesară vieții, ca informație — constată această schimbare în felul său ciudat. În tinerețe studiase științele naturii și apoi renunțase la ele; când, bătrân fiind, a privit din nou în acea direcție, a constatat că se afla într-o lume nouă. Vechile tradiții și idealuri universitare ascunseseră faptul că legăturile anterioare decăzuseră, iar căsătoria se veștejise. Marii savanți ai secolelor al XIX-lea și al XX-lea erau în general oameni cultivați care aveau într-o oarecare măsură experiența altor segmente ale cunoașterii, și o reală admirație față de ele. Specializarea crescândă a științelor naturale și a naturaliștilor a făcut treptat ca această ceață protectoare să se ridice. Începând din anii '60,

oamenii de știință au avut tot mai puțin de spus și de făcut cu colegii lor din științele sociale și din științele umane. Universitatea a pierdut și bruma de asemănare cu cetatea pe care-o mai avea și a devenit ca un vapor pe care pasagerii sunt doar niște tovarăși de drum întâmplători, care vor coborî curând pe uscat, plecând fiecare pe drumul lui. Relațiile dintre științele naturale, științele sociale și științele umane sunt pur administrative și nu au un conținut intelectual substanțial. Ele se întâlnesc doar la nivelul primilor doi ani ai educației universitare, moment în care naturaliștii sunt cât se poate de interesați să-și apere interesul pentru tinerii care vor urma filiera lor.

O perfectă ilustrare a acestei situații a apărut acum câțiva ani într-o relatare din *New York Times* despre vizita unui profesor de muzică la Rockefeller University. Savanții din biologie și medicină care lucrau acolo și-au adus prânzul la pachet pentru a urmări conferința muzicologului. Proiectul era inspirat de stupidele idei ale lui C. P. Snow cu privire la „cele două culturi", al căror dezacord urma să fie remediat prin obligația umaniștilor de a învăța a doua lege a termodinamicii și a fizicienilor de a-l citi pe Shakespeare. Acest plan ar fi fost desigur mai mult decât un exercițiu de înălțare spirituală dacă fizicianul ar fi învățat ceva important pentru fizica lui din Shakespeare, și dacă umanistul, în mod similar, ar fi profitat de pe urma celei de-a doua legi a termodinamicii. De fapt, nu s-a întâmplat nimic de acest fel. Pentru omul de știință, umanioarele sunt o recreere (pe care adeseori o respectă profund, fiindcă vede că e nevoie de mai mult decât oferă el, dar e confuz în ce privește locul în care l-ar putea găsi), iar pentru umanist științele naturale sunt, în cel mai bun caz, indiferente, în cel mai rău caz, străine și ostile.

Ziarul *Times* îl cita pe Joshua Lederberg, președintele Universității Rockefeller, din care filozofia fusese recent exilată, spunând după conferință că C. P. Snow era pe calea cea bună, dar „socotea greșit" — nu există două, ci multe culturi, un exemplu fiind cea a formației Beatles. Aceasta reprezintă trivializarea finală a unei idei triviale care nu era decât o haltă pe panta descendentă. Lederberg vedea în științele umane nu cunoaște-

rea umană care completează studiul naturii, ci doar încă o expresie a ceea ce se petrecea în lume. În final, totul e o formă de spectacol mai mult sau mai puțin sofisticată. Făcând oarecum cu ochiul auditoriului său, Lederberg ne spune că în această mare a relativismului democratic științele naturale sunt ca Gibraltarul. Restul nu e decât o chestiune de gust.

Această dispoziție a afectat comportamentul naturaliștilor de la Cornell și de peste tot. În încercarea de a folosi admiterea studenților și numirea profesorilor ca mijloc de a atinge un țel social sau altul, fapt care a coborât standardele universitare și a estompat scopul universității, ei au cooperat cu noul plan, în felul lor. Au adoptat retorica antielitistă, antisexistă și antirasistă, și au opus în tăcere rezistență făcând tot ce se cuvenea în propriul domeniu. Au pasat răspunderea sociologilor și umaniștilor, care s-au dovedit mai prevenitori și au putut fi mai ușor de tras pe sfoară. Și naturaliștii sunt americani, deschiși în general la atmosfera timpului lor. Dar ei sunt totodată foarte siguri pe ceea ce fac. Nu se pot autoamăgi că predau știință atunci când n-o fac. Au niște puternice unități de măsură operaționale ale competenței. Și, în adâncul lor, ei cred — cel puțin, după experiența mea — că singura cunoaștere adevărată este cunoașterea științifică. În dilema cu care s-au confruntat — matematicienii au vrut, de pildă, să angajeze mai mulți negri și femei, dar n-au reușit să găsească nici pe departe unii suficient de competenți —, au spus că sociologii și umaniștii ar trebui să-i angajeze. Considerând că nu există standarde adevărate în afara științelor naturale, au presupus că se puteau face cu ușurință ajustările de rigoare. Dând dovadă de cea mai adâncă iresponsabilitate, specialiștii din științele naturale au susținut diversele aspecte ale discriminării pozitive, crezând, de exemplu, că studenții aparținând minorităților, admiși în lipsa calificărilor necesare, aveau să fie preluați de alte departamente dacă nu se descurcau în domeniul științelor naturale. Ei nu au anticipat eșecul pe scară largă al unor asemenea studenți, cu consecințele realmente grave care au decurs de aici. Au socotit de la sine înțeles că acești studenți aveau să reușească în altă parte, în interiorul universității. Și au

avut dreptate. Ştiinţele umane şi ştiinţele sociale au fost corupte, iar inflaţia notelor a demarat, în vreme ce ştiinţele naturale rămân în mare măsură teritoriul bărbaţilor albi. Astfel, adevăraţii elitişti ai universităţii au reuşit să rămână de partea bună a forţelor istoriei, fără a suferi vreo consecinţă.

Suporterii isterici ai revoluţiei erau de găsit, deloc surprinzător, în cadrul ştiinţelor umane. Pasiunea şi angajamentul, opuse răcelii, raţiunii şi obiectivităţii, şi-au aflat acolo căminul. Drama a inclus o proclamaţie din partea unui grup de profesori de ştiinţele umane ameninţând cu ocuparea clădirii dacă universitatea nu capitula pe loc. Un student mi-a spus că unul din profesorii săi de ştiinţe umane, el însuşi evreu, afirmase că evreii au meritat să fie internaţi în lagăre de concentrare, din pricina a ceea ce le făcuseră negrilor. În sfârşit, aceşti bărbaţi şi aceste femei se aflau în acţiune în loc să-şi piardă timpul prin biblioteci şi săli de cursuri. Dar au lucrat spre propria lor pierzanie, fiindcă ştiinţele umane au suferit cel mai mult ca urmare a anilor '60. Lipsa de interes a studenţilor, dispariţia aproape totală a studierii limbii, evaporarea slujbelor pentru doctoranzi, absenţa simpatiei publice au rezultat din răsturnarea vechii ordini, unde locul lor era asigurat. Au primit ce-au meritat, dar din păcate noi toţi am avut de pierdut.

Motivele acestui comportament al multor umanişti sunt evidente şi constituie tema acestei cărţi. Cornell se afla în avangarda anumitor curente din ştiinţele umane şi din politică. Vreme de mai mulţi ani, fusese o operaţiune de spălare a ideilor Stângii radicale franceze în literatura comparată. De la Sartre, trecând prin Goldmann, până la Foucault şi Derrida, fiecare val succesiv a scăldat ţărmurile Cornell-ului. Aceste idei erau menite să insufle o nouă viaţă cărţilor vechi. O tehnică de lectură, un cadru de interpretare — Marx, Freud, structuralismul şi aşa mai departe — puteau incorpora aceste cărţi vechi, obosite, făcându-le parte a conştiinţei revoluţionare. Cel puţin exista un rol activ, progresist pentru umanişti, care nu fuseseră decât nişte anticari, nişte eunuci păzind haremul unor curtezane tot mai bătrâne şi dizgraţioase. Mai mult, istorismul aproape universal care pre-

vala în umanități a pregătit sufletul pentru devoțiunea față de emergent. La asta se adăuga așteptarea ca în asemenea schimbări cultura să aibă prioritate în fața științei. Ideologia intelectuală antiuniversitară despre care am vorbit și-a aflat expresia în aceste condiții, câtă vreme universitatea putea fi considerată scena istoriei. Lucien Goldmann mi-a spus, cu câteva luni înaintea morții sale, că a avut privilegiul să-și vadă fiul de nouă ani aruncând o piatră în vitrina unui magazin în Parisul anului 1968. Iată cu ce culminaseră studiile sale despre Racine și Pascal! *Humanitas rediviva*! „Cultura umanistă reînviată!" Studenții s-au consacrat acțiunii, nu cărților. Își puteau înjgheba viitorul fără sprijinul trecutului sau al profesorilor. Așteptarea avangardistă neîntemeiată că revoluția avea să introducă o epocă de creativitate, că arta, nu spiritul anticarial, avea să înflorească, că imaginația avea în fine să prevaleze asupra rațiunii, n-a fost imediat împlinită.

Profesorii de științe umane se află într-o situație imposibilă și nu cred în ei înșiși și în ceea ce fac. Fie că le place sau nu, ei sunt esențialmente preocupați de interpretarea și transmiterea cărților vechi, păstrând ceea ce numim tradiție, într-o ordine democratică în care tradiția nu este privilegiată. Ei sunt partizanii tihnei și frumuseții într-un loc în care, neîndoielnic, utilitatea este singurul pașaport. Domeniul lor este eternul și contemplativul, într-un cadru care pretinde doar prezentul și activul. Dreptatea în care cred ei este egalitaristă, iar ei sunt agenții lucrurilor rare, rafinate și superioare. Ei sunt prin definiție în afara ei, iar înclinațiile lor democratice și vina îi împing să fie cu ea. La urma urmei, ce au Shakespeare și Milton de a face cu rezolvarea problemelor noastre? Mai ales când îi citești și găsești în ei un depozit al prejudecăților elitiste, sexiste, naționaliste pe care încercăm să le depășim.

Nu numai că lucrul în sine presupunea o convingere și un devotament de care profesorii dădeau rareori dovadă, dar clientela dispărea. Pur și simplu studenții nu erau convinși că ceea ce li se oferea era important. Singurătatea și sentimentul zădărniciei erau zdrobitoare, așa că umaniștii au sărit în expresul cel

mai rapid şi aerodinamic spre viitor. Aceasta însemna, firește, că toate tendințele ostile față de științe umane s-au radicalizat, iar științele umane, care nu-şi făcuseră rezervări, au fost azvârlite afară din tren. Științele naturale şi sociale şi-au găsit locurile demonstrându-şi într-un fel sau altul utilitatea. Științele umane erau incapabile de așa ceva.

Caracterul apolitic al umanioarelor, obişnuita deformare sau suprimare a conținutului politic din literatura clasică, care ar trebui să fie o parte a educației politice, au lăsat un gol în sufletele care puteau fi umplute cu orice politică, în special cu cea mai vulgară, extremă şi comună. Științele umane, spre deosebire de științele naturale, nu aveau nimic de pierdut, sau așa se credea, şi spre deosebire de științele sociale, nu cunoşteau caracterul incontrolabil al chestiunilor politice. Umaniştii s-au năpustit ca lemingii spre mare, crezând că în felul ăsta se vor răcori şi-şi vor împrospăta forțele. S-au înecat.

Acest fapt a lăsat ştiințele sociale ca teren de luptă, atât ca punct de atac, cât şi ca unicul loc în care se mai lua vreo atitudine. Ele constituiau partea cea mai nouă a universității, partea care se putea lăuda cel mai puțin cu vreo mare realizare trecută sau cu vreo contribuție la rezervorul înțelepciunii umane, partea a cărei legitimitate însăşi era pusă sub semnul întrebării şi în care geniul se manifestase cât se poate de modest. Dar științele sociale erau preocupate în primul rând de lucrurile umane; se presupunea că se află în posesia faptelor despre viața socială şi că aveau o anume conştiință ştiințifică şi integritate în raportarea lor. Științele sociale prezentau interes pentru oricine avea un program, căruia îi păsa de prosperitate, pace sau război, egalitate, discriminare rasială sau sexuală. Acest interes putea consta în a obține faptele — sau în a face faptele să se potrivească planurilor lor şi să influențeze publicul.

Tentațiile de a modifica faptele în aceste discipline sunt enorme. Răsplata, pedeapsa, banii, laudele, blamarea, sentimentul de vinovăție şi dorința de a face bine, toate se învârtesc în jurul lor, năucindu-i pe practicanți. Toată lumea vrea ca povestea să fie spusă de științele sociale astfel încât să corespundă dorințelor

şi nevoilor lor. Hobbes spunea că dacă faptul că doi şi cu doi fac patru ar deveni o chestiune de relevanţă politică ar exista o facţiune care să-l nege. Ştiinţele sociale şi-au avut din plin partea lor de ideologi şi şarlatani. Dar au produs totodată savanţi de mare probitate, ale căror lucrări au făcut ca politica necinstită să triumfe mai greu.

Astfel, radicalii au lovit mai întâi în ştiinţele sociale. Un grup de activişti negri au tulburat ora unui profesor de economie, apoi s-au dus în biroul şefului de catedră ţinându-i pe el şi secretara sa (care suferea de inimă) ostatici timp de treisprezece ore. Învinuirea era, desigur, că profesorul era rasist, folosind standarde occidentale atunci când evalua eficienţa performanţei economice africane. Studenţii au fost lăudaţi pentru că aduseseră această problemă în atenţia autorităţilor, şeful de catedră a refuzat să depună plângere împotriva lor, iar profesorul a dispărut în chip miraculos din campus, fără să-l mai vadă cineva vreodată.

Acest tip de rezolvare a problemelor era tipic, dar unii profesori din ştiinţele sociale nu-l agreau. Istoricilor li se cerea să rescrie istoria lumii, în special a Statelor Unite, ca să arate că naţiunile fuseseră dintotdeauna nişte sisteme conspirative de dominare şi exploatare. Psihologii erau bătuţi la cap să demonstreze răul psihologic făcut de inegalitate şi existenţa armelor nucleare, şi să arate că politicienii americani erau paranoici în privinţa Uniunii Sovietice. Politologilor li se cerea să-i interpreteze pe nord-vietnamezi drept naţionalişti şi să elimine stigmatul de totalitarism asociat Uniunii Sovietice. Fiecare vedere radicală imaginabilă referitoare la politica internă sau externă pretindea sprijinul ştiinţelor sociale. În special crimele elitismului, sexismului şi rasismului trebuiau exorcizate de ştiinţele sociale, utilizate ca o unealtă în lupta împotriva lor şi a celui de-al patrulea păcat cardinal, anticomunismul. Firește, nimeni n-ar fi avut curajul să recunoască vreunul din aceste păcate, iar discuţia serioasă a chestiunii subiacente, egalitatea însăşi, fusese de mult alungată de pe scenă. Ca în Evul Mediu, când toată lumea, cu excepţia câtorva suflete cutezătoare şi nebune, profesa creştinis-

mul şi singurul subiect de discuţie era ortodoxia, principala activitate a studenţilor din ştiinţele sociale consta în identificarea ereticilor. Aceştia erau savanţi care studiau în mod serios diferenţierea sexuală, sau care puneau întrebări cu privire la valoarea educativă a acestei agitaţii, sau care luau în consideraţie posibilitatea unui război nuclear limitat. A devenit aproape imposibilă punerea sub semnul întrebării a ortodoxiei radicale fără riscul denigrării, tulburării orelor, pierderii încrederii şi respectului necesare activităţii de predare, şi ostilităţii colegilor. „Rasist" şi „sexist" erau şi sunt încă nişte etichete foarte urâte — echivalentul termenilor „ateist" sau „comunist" din alte timpuri, cu alte prejudecăţi dominante —, care pot fi asociate în mod obscur unor persoane şi de care, odată ce ţi-au fost atribuite, este aproape imposibil să te debarasezi. Nu puteai spune nimic fără să te temi de consecinţe. O asemenea atmosferă făcea imposibil studiul detaşat, imparţial.

Era un lucru care le convenea multor specialişti în ştiinţele sociale, dar din această luptă s-a ivit o nouă tensiune, mai dură. Unii au văzut că obiectivitatea lor era ameninţată şi că, în lipsa respectului faţă de cercetarea ştiinţifică şi a protejării acesteia, oricare dintre ei putea să-şi rişte poziţia. Presiunea a resuscitat un vechi liberalism şi conştiinţa importanţei libertăţii universitare. Mândria şi respectul faţă de sine, refuzul de a ceda în faţa ameninţării şi insultei s-au făcut auzite. Aceşti specialişti ştiau că toate taberele dintr-o democraţie sunt în pericol atunci când pasiunea poate mătura faptele din calea ei. Mai presus de orice, au fost cuprinşi de un dezgust instinctiv faţă de megafoanele care trâmbiţau propaganda. Cercetătorii din ştiinţele sociale nu manifestau cu toţii aceleaşi convingeri politice. Sentimentele lor de simpatie constau în respectarea reciprocă a raţiunilor colegilor, chiar dacă nu erau întotdeauna de acord cu ei, dar profitau de pe urma acestui dezacord, şi în ataşamentul faţă de instituţiile care le protejau cercetarea. La Cornell, sociologii de stânga, centru şi dreapta — conform spectrului într-adevăr îngust care prevalează în universităţile americane — au protestat cot la cot împotriva încălcării libertăţii

universitare şi împotriva jignirilor aduse colegilor lor care au avut loc acolo şi continuă, în forme mai mult sau mai puţin subtile, pretutindeni. Nu e un accident că provocarea la adresa universităţii a fost montată în partea ei politică şi că acolo a fost ea cel mai bine înţeleasă. Perspectiva politică este cea în care unitatea morală a învăţării ajunge în mod natural în centrul atenţiei şi în care valoarea ştiinţei este testată.

Din nefericire, nu pot afirma că această criză a determinat ştiinţele sociale să-şi lărgească preocupările sau că a impulsionat celelalte discipline să reflecteze la propria lor situaţie. Dar te inspira să fii temporar alături de un grup de oameni de ştiinţă care doreau cu adevărat să facă un sacrificiu de dragul adevărului şi studiilor lor, să descopere că pietăţile puteau fi mai mult decât nişte simple pietăţi, să simtă comunitatea întemeiată pe convingere. Celelalte discipline nu şi-au pus în general la încercare ataşamentul profesat faţă de libera investigaţie. Imunitatea lor reprezintă o bună parte a poveştii din spatele structurii fracturate a universităţilor noastre.

Disciplinele

În ce stare se află astăzi cele trei direcţii care domină câmpul universitar şi stabilesc ce este cunoaşterea? Ştiinţele naturale o duc foarte bine. Trăiesc singure, dar fericite, funcţionează ca un ceas bine uns, pline de succes şi utile ca întotdeauna. În ultima vreme s-au făcut descoperiri importante, în fizică — găurile negre, în biologie — codul genetic. Obiectivele şi metodele lor sunt unanim acceptate. Ele oferă o viaţă palpitantă unor persoane extrem de inteligente şi beneficii incomensurabile omenirii în ansamblul ei. Stilul nostru de viaţă depinde complet de naturalişti, care şi-au ţinut fiecare promisiune cu vârf şi îndesat. Doar la periferie subzistă unele întrebări care le-ar putea ameninţa indiferenţa teoretică — îndoieli dacă America produce genii ştiinţifice sinoptice, îndoieli cu privire la folosirea rezultatelor ştiinţei, cum ar fi armele nucleare, îndoieli care duc

la nevoia biologiei de a avea „eticieni" în experimentele și aplicațiile ei, atâta vreme cât, în calitate de oameni de știință, ei știu că nu există cunoscători ca „eticienii". În general, totul este însă în regulă.

Dar problemele încep acolo unde iau sfârșit științele naturale. Acolo unde apare omul, singurul aflat în afara sferei lor de influență, sau, ca să fim mai exacți, acolo unde apare partea sau aspectul din om care nu e trupul său, orice va fi fiind el. Savanții, în calitate de savanți, pot fi percepuți doar sub acest aspect, așa cum se întâmplă cu politicienii, artiștii și profeții. Tot ce este uman, tot ceea ce ne preocupă se află în afara științelor naturii. Aceasta ar trebui să reprezinte o problemă pentru științele naturii, dar nu se întâmplă așa. Cu siguranță e o problemă pentru noi că nu știm ce este acel lucru, că nu putem nici măcar cădea de acord asupra unui nume pentru acea fărâmă ireductibilă din om care nu e trupul său. Într-un fel sau altul, acest lucru sau aspect efemer reprezintă cauza științei, societății, culturii, politicii, economiei, poeziei și muzicii. Știm ce sunt acestea din urmă. Dar putem oare ști cu adevărat, atâta vreme cât nu le cunoaștem cauza, care e statutul său, sau dacă există măcar?

Dificultatea se reflectă în faptul că pentru studierea acestei teme, omul, sau acel *je ne sais quoi* care ține de om, precum și activitățile și produsele sale, există două mari sectoare ale universității — științele umane și științele sociale —, în vreme ce pentru corpuri nu există decât științele naturale. Toate ar fi bune și frumoase dacă diviziunea muncii s-ar întemeia pe acordul cu privire la subiect și ar reflecta o articulare naturală în interiorul ei, așa cum se întâmplă cu diviziunile dintre fizică, chimie și biologie, ducând la respect reciproc și la colaborare. S-ar putea crede, și de fapt se spune uneori, în special în discursurile de absolvire, că științele sociale tratează viața socială a omului, iar științele umane viața sa creativă — marile opere de artă etc. Și, cu toate că există ceva în acest tip de distincție, nu ține. Acest lucru iese la iveală în diverse feluri. În timp ce atât științele sociale, cât și științele umane sunt mai mult sau mai puțin spontan impresionate de științele naturale, ele au un dispreț reciproc

unele față de celelalte, primele privindu-le de sus pe cele din urmă ca fiind neștiințifice, cele din urmă socotindu-le pe cele dintâi drept filistine. Ele nu cooperează. Și, ce-i mai important, ele ocupă în bună măsură același teritoriu. Multe din cărțile clasice care fac acum parte din științele umane vorbesc despre aceleași lucruri ca și sociologii, dar folosesc metode diferite și trag concluzii diferite; și fiecare din științele sociale încearcă, într-un fel sau altul, să explice activitățile diverșilor artiști în moduri contrarii felului în care sunt ei tratați în științele umane. Diferența vine din faptul că științele sociale vor cu adevărat să fie predictive, implicând ideea că omul e predictibil, în vreme ce științele umane afirmă că el nu e astfel. Granițele dintre cele două tabere seamănă mai mult cu liniile de armistițiu decât cu distincțiile științifice. Ele maschează lupte vechi și nerezolvate cu privire la om.

Științele sociale și științele umane reprezintă cele două reacții la criza cauzată de alungarea definitivă a omului — sau a reziduului de om extras din corp, sau care-i este superfluu acestuia — din natură, așadar din sfera științelor naturale sau a filozofiei naturale, către sfârșitul secolului al XVIII-lea. O cale ducea spre curajoasele eforturi de a-l asimila pe om noilor științe naturale, de a face din știința omului următoarea treaptă pe scara care descinde din biologie. Cealaltă a preluat teritoriul proaspăt deschis de Kant, acela al libertății opuse naturii, separată dar egală, care nu pretinde maimuțărirea științelor naturale și care ia spiritualitatea cel puțin la fel de în serios ca și corpul. Nici una nu reprezenta o provocare la adresa campionului, științele naturale, recent emancipate de filozofie: științele sociale încercau în mod umil să-și găsească un loc la curte, științele umane — să-și deschidă mândre o prăvălie alături. Au rezultat două curente de gândire despre om continue și puțin compatibile, unul încercând să-l trateze în esență ca pe încă o brută, fără spiritualitate, suflet, sine, conștiință sau altele asemenea; celălalt acționând ca și cum n-ar fi un animal sau ca și cum n-ar avea un corp. Nu există nici o joncțiune între aceste două drumuri. Trebuie să alegi între ele, și ele sfârșesc în locuri foarte diferite, de pildă

Walden II*, cunoscut de cealaltă tabără drept Minunata Lume Nouă, și Insulele Fericite (refugiul favorit al lui Zarathustra), cunoscute drept Împărăția Întunericului de către adversarii săi.

Nici una din aceste soluții nu a reușit pe deplin. Științele sociale nu sunt recunoscute de științele naturale.[13] Ele reprezintă doar o imitație, nu o parte. Iar prăvălia științelor umane vinde până la urmă doar diverse antichități desperecheate, putrede și tot mai prăfuite, pe măsură ce afacerile merg din ce în ce mai prost. Științele sociale s-au dovedit mai robuste, mai în armonie cu lumea dominată de științele naturale și, cu toate că-și pierd din inspirație și fervoarea evanghelică, se arată a fi necesare pentru diferite aspecte ale vieții moderne, așa cum indică simpla menționare a economiei și psihologiei. Științele umane lâncezesc, dar asta demonstrează doar că ele nu se potrivesc cu lumea modernă. Acesta ar putea fi foarte bine semnul a ceea ce

---

* *Walden Two* — roman publicat în 1948 de B.F. Skinner, care imaginează o utopie, o comunitate ficțională concepută în jurul principiilor behavioriste. *Walden Two* pledează pentru un stil de viață care nu presupune competiția și disputele sociale și nu sprijină războiul; încurajează, dimpotrivă, consumul minimal, fericirea personală, relațiile sociale bogate, egalitarismul în diviziunea muncii. Titlul este o aluzie la celebra carte *Walden* a lui Henry David Thoreau. (*N.t.*)

[13] Științelor naturale pur și simplu nu le pasă. Nu există o ostilitate (cu excepția cazurilor când sunt atacate) față de ceva ce se petrece în altă parte. Ele sunt pur și simplu autosuficiente, sau aproape autosuficiente. Dacă o altă disciplină și-ar demonstra valabilitatea, ar satisface standardele de rigoare și temeinicie ale științelor naturale, ea ar fi automat admisă. Științele naturale nu se umflă în pene, nu sunt snoabe. Sunt autentice. Așa cum arăta Swift, singura lor ieșire obișnuită și, din câte se pare, necesară din propriul lor domeniu este în politică. Doar acolo recunosc, fie și în mod confuz, că sunt parte a unui proiect mai amplu și că depind de acel proiect, care nu e un produs al metodelor lor. Cu umilință, disprețuita politică indică nevoia de filozofie, așa cum spunea inițial Socrate, într-un asemenea mod încât până și oamenii de știință trebuie s-o admită. Naturaliștii nu respectă științele politice ca științe, dar sunt profund preocupați de politică. Aceasta este un punct de plecare pentru reconsiderarea întregii chestiuni. Oare pericolul războiului nuclear sau întemnițarea lui Saharov reprezintă doar un accident?

este în neregulă cu modernitatea. Cu atât mai mult limbajul care, într-un mod neştiinţific, influenţează astăzi atât de puternic viaţa, limbaj ivit din investigaţiile întreprinse în domeniul libertăţii. Ştiinţele sociale provin mai mult din şcoala fondată de Locke; ştiinţele umane, din cea fondată de Rousseau. Dar ştiinţele sociale, în tip ce privesc spre ştiinţele naturale, şi-au primit în ultima vreme o mare parte a impulsului lor din lumea subterană. E suficient să ne gândim la Weber, deşi Marx şi Freud sunt cazuri similare. Nu se poate mărturisi, dar *omul*, pentru a fi înţeles, are nevoie de ceva pe care ştiinţele naturale nu-l pot oferi. Omul este problema, şi trăim cu diverse stratageme ca să nu înfruntăm deschis acest lucru. Ciudatele relaţii dintre cele trei diviziuni ale cunoaşterii din universitatea contemporană ne spun totul despre acest subiect.

Ca să ne uităm mai întâi la ştiinţele sociale, s-ar părea că ele au, cel puţin, o schiţă generală a domeniului lor şi o posibilă ordonare sistematică a părţilor lor, mergând de la psihologie la economie, sociologie şi ştiinţele politice. Din păcate, nu există nimic de felul ăsta. În primul rând, ele lasă deoparte antropologia, deşi presupun că dacă aş fi disperat aş reuşi s-o strecor înăuntru; lasă deoparte şi istoria, în legătură cu care există o dispută dacă aparţine ştiinţelor sociale sau ştiinţelor umane. Mai important, diversele ştiinţe sociale nu se autopercep într-o asemenea ordine de interdependenţă. În mare măsură, ele lucrează independent, şi dacă — pentru a folosi o expresie fără speranţă — între ele există totuşi „interfeţe", adeseori ele se dovedesc cu două feţe. În interiorul majorităţii specialităţilor, cam jumătate din practicanţi nu cred nici măcar că cealaltă jumătate are vreo legătură cu ei, şi uneori aceeaşi situaţie predomină în cadrul întregii discipline. Economia are propria-i psihologie, iar cea oferită de ştiinţa psihologiei este fie o parte a biologiei, ceea ce nu e de prea mare ajutor, fie contrazice de-a dreptul întâietatea motivelor invocate de economie. În mod similar, economia tinde să submineze interpretarea normală a evenimentelor politice pe care ar da-o ştiinţele

politice. Este posibil să existe științe politice ghidate sau controlate de economie, dar nu e necesar; la fel de posibil este să avem științe politice ghidate de psihologie, un caz diferit de primul. E ca și cum ar exista o dispută în rândul diverselor științe naturale cu privire la care este primordială. De fapt, fiecare din științele sociale poate pretinde — și chiar o face — că reprezintă punctul de plecare în raport cu care pot fi înțelese celelalte — științele economice pledând pentru economie sau piață, psihologia pentru *psyche*-ul individual, sociologia pentru societate, antropologia pentru cultură și științele politice pentru ordinea politică (deși cele din urmă sunt cele mai puțin categorice în această revendicare). Punctul în litigiu se referă la care e atomul din științele sociale, și fiecare specialitate poate aduce argumente potrivit cărora celelalte sunt doar părți ale întregului pe care ea îl reprezintă. Mai mult, fiecare le poate acuza pe celelalte că reprezintă o abstracțiune, sau un construct, sau o plăsmuire a imaginației. Există oare o piață pură, care să nu fie parte a societății sau a culturii care o formează? Ce e o cultură sau o societate? Sunt ele mai mult decât niște aspecte ale unui soi de ordine politică? Aici științele politice ocupă cea mai privilegiată poziție, fiindcă realitatea statelor sau națiunilor este incontestabilă, deși pot fi și ele considerate, la rândul lor, niște fenomene superficiale sau construite. Științele sociale reprezintă de fapt o serie de perspective diferite asupra lumii umane pe care o vedem în jurul nostru, o serie nearmonioasă, fiindcă nu există un acord cu privire la ce anume aparține acestei lumi, ca să nu mai vorbim de ce tipuri de cauze îi explică fenomenele.

O altă sursă de dispute în cadrul științelor sociale se referă la ce se înțelege prin știință. Toată lumea e de acord că trebuie să fie rațională, să aibă niște standarde de verificare și să fie bazată pe cercetarea sistematică. În plus, există un acord mai mult sau mai puțin explicit că tipurile de cauze admise în interiorul științelor naturale ar trebui oarecum să se aplice în interiorul științelor sociale. Asta presupune absența teleologiei și a cauzelor „spirituale". Urmărirea mântuirii ar trebui, de exemplu, să fie redusă la un alt tip de cauză, cum ar fi sexualitatea repri-

mată, în vreme ce urmărirea banilor nu ar avea nevoie de acest lucru. Căutarea cauzelor materiale şi reducerea fenomenelor superioare sau mai complexe la unele inferioare sau mai simple sunt de obicei proceduri admise. Dar în ce măsură exemplul ştiinţei naturale moderne care s-a bucurat de cel mai mare succes, fizica matematică, poate fi sau ar trebui urmat în cadrul ştiinţelor sociale reprezintă un prilej de eterne discuţii şi certuri. Predicţia este marca ştiinţelor naturale moderne, şi practic fiecare sociolog ar dori să poată face predicaţii fiabile, deşi practic nimeni nu e în stare de aşa ceva. Predicţia pare să fi fost posibilă în ştiinţele naturale prin reducerea fenomenelor într-un asemenea mod încât să fie transpuse în formule matematice, şi majoritatea sociologilor vor ca acelaşi lucru să se întâmple şi în disciplina lor. Întrebarea e dacă variatele eforturi în această direcţie nu cumva provoacă o distorsionare a fenomenelor sociale, sau dacă nu antrenează neglijarea unora care nu pot fi uşor cuantificate matematic, preferându-li-se cele care sunt cuantificabile astfel; sau dacă ele nu încurajează construirea modelelor matematice care reprezintă o plăsmuire a imaginaţiei şi care nu au nimic de a face cu restul lumii. Un soi de război permanent de gherilă se desfăşoară între cei entuziasmaţi în primul rând de ştiinţă şi cei ataşaţi mai ales de subiectul lor specific.

Ştiinţele economice, considerate ştiinţele sociale cele mai de succes, sunt cele mai matematizate – atât în sensul că obiectele lor pot fi numărate, cât şi în acela că ele pot construi modele matematice pentru scopuri predictive cel puţin ipotetice. Dar unii politologi, de pildă, spun că o fi foarte drăguţ să joci cu Omul Economic diverse jocuri, dar că el e o abstracţiune care nu există, în vreme ce Hitler şi Stalin sunt reali şi nu poţi să te joci cu ei. Analiza economică, afirmă ei, nu numai că nu ne ajută să înţelegem asemenea actori politici, dar face şi mai dificilă aducerea lor în domeniul ştiinţelor sociale, prin excluderea sau deformarea sistematică a motivelor lor specifice. Economiştii, căutând convenienţa matematică, ne deturnează de la studierea celor mai importante fenomene sociale, susţin opozanţii (inclusiv ceata mică şi zgomotoasă de economişti marxişti care sunt riguros

excluşi din centrul disciplinei, singura ştiinţă socială în care s-a întâmplat aşa ceva). Astfel stau lucrurile între diversele discipline şi în interiorul mai multora dintre ele, unde adepţii diverselor abordări nu au un univers comun de discurs.

În afara publicităţii, studenţii văd astăzi, atunci când intră în contact cu ştiinţele sociale, două ştiinţe sociale robuste, autosuficiente, încrezătoare, ştiinţele economice şi antropologia culturală, extreme care formează antipozii, care nu au aproape nimic în comun una cu alta – în vreme ce ştiinţele politice şi sociologia, foarte eterogene, ca să nu spunem haotice în conţinutul lor, sunt încordate intens între aceşti doi poli.[14] N-ar trebui să ne mire că aceste două discipline sunt mai explicite decât celelalte ştiinţe sociale cu privire la întemeietorii lor: Locke şi Adam Smith, pe de o parte, Rousseau, pe de altă parte. Căci aceste ştiinţe au drept presupoziţie clară una sau cealaltă din cele două stări de natură. Locke susţinea că de fapt cucerirea naturii de către om prin munca sa reprezintă singura reacţie raţională la situaţia sa iniţială. Locke a emancipat lăcomia şi a arătat caracterul iluzoriu al raţiunilor care o neutralizează. Viaţa, libertatea şi urmărirea libertăţii constituie drepturile naturale fundamentale, iar contractul social este făcut pentru a proteja aceste drepturi. Odată ce aceste principii sunt acceptate, ştiinţele economice iau naştere ca ştiinţă prin excelenţă a activităţii propriu-zise a omului, iar piaţa liberă ca ordine naturală şi raţională (o ordine natu-

---

[14] Psihologia dispare misterios din ştiinţele sociale. Nemaiauzitul ei succes în lumea reală se poate s-o fi tentat să renunţe la viaţa teoretică. Cum psihoterapeutul şi-a ocupat locul alături de medicul de familie, poate că educaţia lui aparţine acum unui domeniu mai înrudit cu facultatea de medicină decât cu ştiinţele, iar cercetarea relevantă pentru el este mai orientată spre tratarea unor probleme specifice ale pacienţilor decât spre fundamentarea unei teorii a *psyche*-ului. Teoriile freudiene au fost încorporate în unele aspecte ale sociologiei, ştiinţelor politice şi antropologiei, şi se pare că sinele însuşi nu mai are nimic de spus ştiinţelor sociale. Aceasta lasă deschisă întrebarea care e terenul solid pe care se află terapia şi de unde vin ideile ei mai noi. Psihologiei universitare serioase îi rămâne segmentul care, din toate punctele de vedere, a fuzionat cu fiziologia.

rală diferită de celelalte ordini naturale recunoscute, prin faptul că pretinde să fie stabilită de oameni, iar ei, aşa cum ne spun permanent economiştii, greşesc aproape întotdeauna). Economiştii se menţin în general în acest punct, sunt în general vechi liberali de un tip sau altul şi suporteri ai democraţiei liberale, ca loc în care există piaţa. Rousseau afirma că natura e bună, iar omul e departe de ea. Astfel încât căutarea îndepărtatelor origini devine imperativă, iar antropologia e întemeiată tocmai în virtutea acestui fapt. Lévi-Strauss este limpede în această privinţă. Civilizaţia, identică practic cu piaţa liberă şi rezultatele ei, ameninţă fericirea şi dizolvă comunitatea. De aici decurge imediat admiraţia pentru vechile culturi bine consolidate care canalizează şi sublimează motivul economic şi nu permit emergenţa pieţei libere. Ceea ce economiştii consideră a fi lucruri din trecutul iraţional — cunoscute doar ca societăţi subdezvoltate[15] — devine studiul efectiv al omului, o diagnoză a suferinţelor noastre şi un apel către viitor. Antropologii au avut tendinţa să fie foarte deschişi la multe aspecte ale reflecţiei continentale, începând cu sfera culturii, la care economiştii erau complet închişi (influenţa lui Nietzsche era deja evidentă acum mai bine de cincizeci de ani în distincţia făcută de Ruth Benedict între cultura apolinică şi cea dionisiacă); ei s-au orientat spre Stânga (pentru că extrema Dreaptă, la fel de viabilă în sistemul lor, nu avea rădăcini aici), fiind susceptibili să devină foarte interesaţi de experimente care tind să corecteze sau să înlocuiască democraţia liberală. Economiştii ne învaţă că piaţa este fenomenul social fundamental, iar punctul său culminant îl reprezintă banii. Antropologii ne spun că fenomenul social fundamental e cultura, iar punctul său culminant — sacrul.[16] Aceasta e con-

---

[15] Subdezvoltate, rele; în curs de dezvoltare, mai bune; dezvoltate, bune — pentru om şi pentru ştiinţele economice.

[16] Sunt tentat să spun că psihologia ne învaţă că sexul este fenomenul primordial. Este mai aproape de ştiinţele economice atunci când este înţeles ca stimul–răspuns, mai aproape de antropologie când e înţeles ca o dificultate emoţională. Dacă vrem ceva mai mult de la psihologie, dăm de indicatorul „Spre ştiinţele umane".

fruntarea — omul producător al bunurilor de consum contra omului producător de cultură, animalul maximizant contra animalului credincios — dintre vechile învățături filozofice prezente aici, dar nediscutate. Disciplinele pur și simplu locuiesc în lumi diferite. Ele pot fi marginal utile unele altora, dar nu într-un spirit de comunitate. Există câțiva economiști care se cred și antropologi, și viceversa, deși există, de exemplu, mulți politologi și sociologi care traversează granițele respective, ca și pe cele ale științelor economice și ale antropologiei. Economiștii sunt cei mai dispuși să sară din corabia științelor sociale și să meargă pe cont propriu, și se consideră mai avansați decât ceilalți în înfăptuirea unei adevărate științe. Ei au totodată o influență substanțială asupra politicii publice. Antropologii nu au o asemenea influență dincolo de lumea universitară, dar au farmecul profunzimii și vastității, și posedă cele mai noi idei.

Câteva cuvinte despre științele politice și particularitățile lor ne-ar putea ajuta să clarificăm problemele științelor sociale în ansamblul lor. În primul rând, ele reprezintă, alături de științele economice, singura disciplină pur universitară care, ca și medicina, presupune o pasiune fundamentală și al cărei studiu ar putea fi înțeles ca fiind întreprins pentru a asigura satisfacerea ei. Științele politice implică dragostea de dreptate, dragostea de glorie și dragostea de guvernare. Dar, spre deosebire de medicină și științele economice, care sunt foarte sincere în privința raporturilor lor cu sănătatea și bogăția, ba chiar le anunță cu surle și trâmbițe, știința politică se îndepărtează cu modestie de asemenea mărturisiri și chiar ar vrea să rupă aceste relații scandaloase. Aceasta are ceva de a face cu faptul că ea este cu adevărat bătrâna doamnă care ar prefera să nu-și arate vârsta. Știința politică vine de departe, din Antichitatea greacă, și descinde din Socrate, Platon și Aristotel, toți cu reputații proaste pe tărâmul științei moderne. Celelalte științe sociale au o origine modernă și sunt parte a proiectului modern, în vreme ce știința politică persistă, încercând să se modernizeze și să se adapteze, dar incapabilă să-și controleze total vechile instincte. Aristotel spunea că știința politică este știința arhitectonică, o știință conducătoare,

preocupată de binele cuprinzător sau de regimul cel mai bun. Dar ştiinţa reală nu vorbeşte despre bine şi rău, aşa că a trebuit abandonată. Cu toate acestea, atât medicina, cât şi ştiinţele economice vorbesc cu adevărat despre bine şi rău, astfel încât abandonarea vechilor bunuri politice a avut ca efect doar abandonarea câmpului moral pentru sănătate şi bogăţie în absenţa binelui comun şi a justiţiei. Aceasta e în acord cu intenţia lui Locke, care nu era câtuşi de puţin „obiectivă", ci trebuia să substituie bunuri inferioare, dar mai solide, mai uşor de obţinut, celor propuse în mod clasic. Transformarea ştiinţei politice într-o ştiinţă socială modernă nu a avansat ştiinţa socială, dar a încurajat intenţiile politice ale fondatorilor modernităţii. Ea a încercat să reducă motivele specific politice în unele subpolitice, ca acelea propuse în ştiinţele economice. Onoarea nu e un motiv real; câştigul este.

Desigur, Locke însuşi era încă într-o mult mai mare măsură politolog decât economist, pentru că piaţa (competiţia paşnică pentru dobândirea de bunuri) pretinde existenţa anterioară a contractului social (înţelegerea de a rămâne fidel printr-un contract şi stabilirea unui judecător care să arbitreze şi să implementeze contractele), fără de care oamenii se află în stare de război. Piaţa presupune existenţa legii şi absenţa războiului. Războiul era condiţia proprie omului înainte de existenţa societăţii civile, iar întoarcerea la ea este întotdeauna posibilă. Forţa şi înşelătoria necesare pentru terminarea războiului nu au nimic de a face cu piaţa şi sunt ilegitime în interiorul ei. Comportamentul raţional al oamenilor pe timp de pace, în care se specializează ştiinţele economice, nu este acelaşi cu comportamentul raţional al oamenilor în război, aşa cum a arătat atât de elocvent Machiavelli. Ştiinţele politice sunt mai cuprinzătoare decât ştiinţele economice, pentru că ele studiază atât pacea, cât şi războiul, precum şi raporturile dintre ele. Piaţa nu poate fi singura preocupare a statului, pentru că piaţa depinde de stat, iar stabilirea şi prezervarea statului necesită permanent raţionamente şi fapte care sunt „neeconomice" sau „ineficiente". Acţiunea politică trebuie să aibă întâietate faţă de acţiunea eco-

nomică, oricare ar fi efectul asupra pieței. Iată de ce economiștii au avut atât de puține lucruri valabile de spus despre politica externă, căci națiunile se află unele cu altele în starea primitivă de război în care se aflau indivizii înaintea contractului social — cu alte cuvinte, ei nu au un judecător unanim recunoscut la care să apeleze pentru a-și rezolva disputele. Sugestiile politice oferite de unii economiști în timpul războiului din Vietnam au încercat să pună pe picioare un soi de piață între Statele Unite și Vietnamul de Nord, Statele Unite făcând prohibitiv pentru Vietnamul de Nord costul Vietnamului de Sud; dar nord-vietnamezii au refuzat să le facă jocul. Științele politice, spre deosebire de științele economice, trebuie să contemple întotdeauna războiul, cu riscurile, ororile, fiorii și gravitatea complet diferite. Churchill a formulat diferența dintre o perspectivă politică și o perspectivă de piață comentând refuzul lui Coolidge de a ierta datoriile de război britanice în anii '20. Coolidge a spus: „Au luat bani cu împrumut, nu-i așa?" La care Churchill a răspuns: „E adevărat, dar nu exhaustiv." Științele politice trebuie să fie exhaustive și asta face din ele un subiect dificil pentru cei care vor să le reformeze ca să fie în acord cu abstractele proiecte ale științei. Conștient sau inconștient, științele economice se ocupă doar de burghez, omul motivat de teama morții violente. Războinicul nu intră în sfera lor de cunoștințe. Științele politice rămân singura disciplină dintre științele sociale care privește războiul în față.

Științele politice au fost dintotdeauna cele mai puțin atrăgătoare și mai puțin impresionante dintre științele sociale, cuprinzând perspective vechi și noi asupra omului și a științelor umane. Ele au un caracter poliglot. O parte a lor s-a alăturat bucuroasă efortului de a demonta ordinea politică văzută ca o ordine cuprinzătoare și de a o înțelege ca un rezultat al cauzelor subpolitice. Economia, psihologia și sociologia, precum și toate tipurile de diagnosticieni metodologici au fost oaspeți bine-veniți. Dar există părți irepresibile, prezumtiv neștiințifice ale științelor politice. Practicanții acestor părți ale disciplinei sunt incapabili să depășească instinctele lor politice neexplicate și neexplica-

bile — conștiința faptului că politica este arena autoritară a binelui și răului efective. Ei se apucă de studiul politicii al cărei țel, menționat sau nu, este acțiunea. Apărarea libertății, evitarea războiului, promovarea egalității — diverse aspecte ale dreptății în acțiune — reprezintă subiecte fierbinți de studiu. Regimul bun trebuie să fie tema unor asemenea politologi, fie și în taină, iar ei sunt inspirați de întrebarea „Ce-i de făcut?" Într-o adevărată răsturnare de situație, se vădește că aria științelor politice în care matematica înregistrează cel mai mare succes e reprezentată de alegeri, partea cea mai palpitantă și mai decisivă a vieții democratice, în care opinia publică se transformă în guvernare și organizare politică. Elementul cel mai științific al științelor politice este unul care-i face pe practicanții săi prieteni și aliați ai adevăraților politicieni, luminându-i și învățând de la ei. Știința este în acest caz egală cu cele mai mari emoții politice și nu are nevoie să schimbe natura percepută a obiectului ei pentru a-l studia în mod științific.

Astfel, științele politice seamănă mai degrabă cu un bazar aleatoriu, cu prăvălii ținute de o populație amestecată. Asta are o oarecare legătură cu natura lor hibridă și originile lor duale în Antichitate și epoca modernă. Realitatea cu care au de a face se pretează mai puțin la abstracțiuni și formulează cereri mai urgente decât ale celorlalte discipline din științele sociale, în timp ce tensiunea dintre obiectivitate și partizanat în interiorul lor este mult mai extremă. În științele sociale și naturale moderne totul militează împotriva afirmației că politica este calitativ diferită de alte tipuri de asociere umană, dar practica ei demonstrează în mod repetat contrariul. Eterogenitatea ei este probabil epuizantă, și întâlnim aici teoreticieni ai alegerii din școala modelelor economice, behavioriști de modă veche, marxiști (care nu se simt niciodată în largul lor în științele economice), istorici și cercetători politici. Lucrul cel mai neobișnuit este că științele politice reprezintă singura disciplină din universitate (poate cu excepția catedrei de filozofie) care are o ramură filozofică. Multă vreme aceasta a reprezentat o complicație pentru ele, iar

filozofia politică era sortită dispariției în anii '40 și '50. „Vrem să fie o adevărată știință socială" au strigat exterminatorii, bătând exasperați din picior. Dar o combinație de erudiție serioasă și entuziastă din partea câtorva gânditori și forța studenților rebeli din anii '60 a dat filozofiei politice o păsuire care acum pare permanentă. Ea a devenit, din cele mai bune și cele mai rele motive, bastionul reacției împotriva științei sociale obiective și a noii științe sociale în ansamblul său. Acolo unde prezența ei este cât de cât serioasă, ea se dovedește permanent cel mai atrăgător subiect din domeniu, atât pentru absolvenți, cât și pentru studenți. Și cum noua convingere științifică și-a pierdut mult din elan, iar câmpul s-a fragmentat în diverse direcții dictate cel puțin parțial de fidelitatea față de fenomenele politice, mulți dintre cei care odinioară erau aprigi dușmani ai filozofiei politice i-au devenit aliați. Filozofia politică este departe de a domina, dar ea oferă cel puțin o amintire a vechilor întrebări despre bine și rău și resursele pentru examinarea presupozițiilor ascunse ale științei politice și vieții politice moderne. *Politica* lui Aristotel este încă vie acolo, ca și *Tratat despre guvernarea civilă* al lui Locke și *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității printre oameni* al lui Rousseau. Aristotel afirmă că omul este, prin natura lui, un animal politic, ceea ce înseamnă că are un impuls către societatea civilă. Lecturile din Aristotel ne ajută să descoperim premisa ascunsă subiacentă științelor sociale moderne, și anume că omul este de la natură o ființă solitară, și ar putea oferi baza pentru o nouă dezbatere pe această temă.[17]

---

[17] Istoria, care împarte cu științele politice originile grecești, are și ea elemente ale crizei de identitate antici–moderni, pe lângă alte probleme ale științelor sociale strict moderne. Așa cum am menționat deja, atât participanții, cât și observatorii nu sunt siguri dacă este o știință socială sau aparține științelor umane. Materia sa opune rezistență la tehnicile științelor comportamentale, de vreme ce este particulară, așadar nu poate fi ușor generalizată, se ocupă de trecut, fiind astfel dincolo de experimentele controlate; dar nu vrea să fie doar literatură. Cred că nici

Evident aşadar, glorioasele zile ale ştiinţelor sociale din punctul de vedere al educaţiei liberale erau apuse. Apusă era şi vremea în care Marx, Freud şi Weber, filozofi şi interpreţi ai lumii, erau doar precursorii a ceea ce avea să reprezinte maturizarea intelectuală a Americii, când tinerii puteau alătura farmecul ştiinţei şi autocunoaşterea, când exista aşteptarea unei teorii universale a omului care să unească universitatea şi să contribuie la progres, temperând profunzimea şi moştenirea intelectuală a Europei cu vitalitatea noastră. Ştiinţele naturale aveau să culmineze

---

una din celelalte ştiinţe sociale nu include istoria ca parte a schemei ştiinţelor sociale, cu excepţia acelei părţi a ştiinţei politice care se ocupă cu practica politică, opusă ştiinţei sociale, de pildă anumite aspecte ale politicii americane şi ale relaţiilor internaţionale. Până în secolul al XIX-lea, istoria a însemnat în primul rând istorie politică; spre deosebire de ştiinţa politică, ea nu a fost fondată din nou în modernitatea timpurie. Rolul ei tradiţional a fost accentuat în timpul noilor fundamentări, pentru că spunea ce s-a întâmplat, spre deosebire de vechea ştiinţă politică, care spunea ce trebuie să se fi întâmplat. Prin urmare, istoria a fost percepută ca fiind mai aproape de adevărul lucrurilor. Istoria a fost nevoită să aştepte până în secolul al XIX-lea ca să fie modernizată de istorism, care susţinea că fiinţa, firește, fiinţa omului, este esenţialmente istorică. Istorismul pare să fi fost o mare binefacere pentru istorie, un pas radical înainte ca status. Dar aparenţele sunt uneori înşelătoare. Istorismul este o învăţătură filozofică, nu istorică, şi care nu e descoperită de istorie. În loc ca prestigiul filozofiei să fie asociat istoriei, s-a întâmplat mai degrabă invers. Toate disciplinele umane sunt acum istorice — nu filozofie, ci istorie a filozofiei, nu artă, ci istorie a artei, nu ştiinţă, ci istorie a ştiinţei, nu literatură, ci istorie a literaturii. Aşadar, istoria tuturor acestora, dar totodată nici una din ele, pentru că sunt nişte discipline separate în cadrul umanităţilor. Istoria devine categoria goală, universală care cuprinde toate ştiinţele umane, cu excepţia faptului că a rămas sinele modest, îngust din punct de vedere politic. Dar pentru că nu e ancorată în pasiunea politică asemenea ştiinţelor politice, s-a desprins uşor de ţărm, plutind sub influenţa vânturilor dominante, pe măsură ce politica a fost depreciată de atâtea alte lucruri, în special de istorism. Astfel, istoria, un studiu minunat, util, plin de indivizii cei mai eruditi, este în ansamblu un amestec pestriţ de metode şi scopuri, şase discipline în căutarea propriei definiţii

în științele umane; Darwin și Einstein urmau să le spună științelor sociale la fel de mult pe cât le spuseseră științelor naturale. Iar literatura modernă — Dostoevski, Joyce, Proust, Kafka — exprimau starea noastră de spirit și ofereau perspective pe care științele sociale aveau să le sistematizeze și să le dovedească. Psihanaliza a furnizat legătura dintre experiența privată și efortul intelectual public. Experiența era atât de unificată, încât dorința personală era intim legată de intuirea ordinii cuprinzătoare a lucrurilor, un simulacru al vechii înțelegeri a filozofiei ca mod de viață. La un nivel mult mai puțin sofisticat, dar exprimând ceva din același etos, Margaret Mead a practicat o nouă știință care te purta în locuri exotice, aducea o nouă înțelegere a societății și demonstra de asemenea legitimitatea dorințelor sexuale reprimate. În ochii tinerilor, sociologii și psihologii care păşeau pe tărâmul universității le puteau apărea ca niște eroi ai vieții spiritului. Erau inițiați în mistere și capabili să ne ajute să devenim și noi niște inițiați. Filozofia de stil vechi fusese depășită, dar nume ca Hegel, Schopenhauer și Kierkegaard erau considerate ca oferind o parte din experiența necesară pentru aventura noastră.

O atmosferă ca aceea care a înconjurat științele sociale în anii '40 avea, firește, o valoare ambiguă atât pentru studenți, cât și pentru profesori. Dar este nevoie de așa ceva, dacă e ca studenții americani să fie atrași de ideea educației liberale și de conștientizarea faptului că universitatea îi va face să descopere noi facultăți în ei înșiși, dezvăluindu-le un alt palier al existenței, care rămăsese ascuns pentru ei până atunci. Trebuie reamintit că studenții americani, dacă au învățat și ei ceva în liceu, au învățat științele naturale ca tehnică, nu ca stil de viață sau ca mijloc de a descoperi viața. Dacă e să-i miște și altceva decât învățarea de rutină specializată, trebuie să li se aplice un tratament de șoc — fie și doar pentru a-i face să se gândească la angajamentul lor față de științele naturale și înțelesul lor, în măsura în care instrucția lor anterioară a fost mai mult o îndoctrinare, un conformism, decât descoperirea unei vocații. Beția științelor sociale din anii '40 nu era, cred, un lucru autentic, ci repro-

ducea ceva din entuziasmul intelectual din jurul noilor începuturi teoretice. Ea s-a dovedit utilă multor studenți și savanți, a generat propria ei boemă subordonată și a afectat substanța vieții oamenilor. Nu era doar o profesiune.

Speranțele într-o unitate a științelor sociale s-au estompat; ele nu pot prezenta un front comun. E vorba de o serie de discipline și subdiscipline separate. Majoritatea sunt modeste și, cu toate că există multe absurdități, există și un număr destul de mare de părți cu adevărat utile, practicate de specialiști extrem de competenți. Așteptările sunt radical reduse. Științele economice reprezintă o specialitate care are pretenții universale de a explica și cuprinde totul, dar nu sunt complet crezute, iar popularitatea lor nu rezidă în ele. Științele politice nici măcar nu încearcă să restabilească vechea pretenție de a cuprinde totul și doar parțial și pe ascuns face apel — special și justificat — la pasiunea politică. Antropologia este singura disciplină din științele sociale care încă mai exercită farmecul posibilei plenitudini, cu ideea ei de cultură care apare mai completă în realitate decât ideea de piață a economiștilor. Atât partea culturală suprapolitică, cât și partea economică subpolitică pretind că formează un întreg, în vreme ce nici sociologia, nici științele politice, cu excepția câtorva indivizi, nu par să ridice cu adevărat pretenții asupra ansamblului proiectului științelor sociale. Nu există o știință socială ca știință arhitectonică. Există doar niște părți fără un întreg.

În mod similar, cu posibile excepții precum informatica înțeleasă ca model pentru om și sociobiologia, așteptarea unității substanțiale dintre științele naturii și științele sociale s-a estompat, lăsând ca științele sociale să fie doar un consumator al metodei științelor naturale. Dusă e intenția cosmică de a plasa omul în univers. În direcția științelor umane, din nou, numai antropologia a menținut o oarecare deschidere, în special față de marfa vânată în literatura comparată, dar și față de studiile serioase, de exemplu religia greacă. Nici un alt specialist în științele sociale nu așteaptă să obțină prea mult de la arta și literatura secolelor al XIX-lea și al XX-lea, care i-au fascinat pe mulți sociologi

de seamă în urmă cu o generație, și există tot mai puțini sociologi suficient de familiarizați cu acele lucruri într-un mod personal. Științele sociale au devenit o insulă în universitate, plutind alături de celelalte două insule, pline de o informație semnificativă și ascunzând comorile unor mari întrebări care ar putea fi exploatate, dar nu sunt. Fapt notabil, intelectualul din științele sociale de tip german sau francez, privit ca un soi de înțelept care ar putea spune totul despre viață, aproape a dispărut.

Studenții sunt conștienți de asta și nu se îndreaptă în general spre științele sociale pentru experiența conversiunii. Anumite lucruri sau anumiți profesori i-ar putea interesa dintr-un motiv sau altul, dar pentru oricine s-ar întâmpla să caute sensul vieții, sau ar putea să învețe că asta ar trebui să caute, științele sociale nu reprezintă acum locul unde să meargă. Antropologia, ca să repet ce-am spus deja, constituie o excepție. Secretul marelui succes înregistrat de științele sociale în rândul tinerilor americani inteligenți a fost că erau singurul loc din universitate care părea, fie și indirect, să caute răspunsul la întrebarea lui Socrate despre cum ar trebui să trăiască cineva. Chiar și când susținea foarte viguros că valorile nu pot fi subiectul cunoașterii, însăși această afirmație ne învăța despre viață, așa cum rezultă din invenții odinioară entuziasmante ca distincția lui Weber dintre etica intenției și etica responsabilității. Nu era o învățătură din manuale, ci materia însăși a vieții. Nu mai găsești așa ceva în zilele noastre.

Mai mult, a survenit un mare dezastru. Este înființarea, în timpul deceniului trecut, a MBA* ca echivalent moral al MD** sau al diplomei în drept, cale prin care se asigura un trai lucrativ prin simpla existență a unei diplome care nu este o marcă a realizărilor savante. Este o regulă generală că studenții care au o șansă să obțină o educație liberală sunt cei care nu au un scop de carieră bine fixat, sau măcar cei pentru care universi-

---

* *Master of Business Administration* (titlu de master în administrarea afacerilor). (*N.t.*)

** *Medicinae Doctor* (doctor în medicină). (*N.t.*)

tatea nu e doar un teren de antrenament pentru o profesiune. Cei care au un asemenea scop trec prin universitate cu ochelari de cal, studiind ceea ce le impune disciplina aleasă, amuzându-se ocazional cu câte un curs opțional care-i atrage. Adevărata educație liberală pretinde ca întreaga viață a studentului să fie radical schimbată de ea, ca lucrurile pe care le învață să-i afecteze acțiunile, gusturile, alegerile, ca nici un atașament anterior să nu fie imun la examinare și, așadar, la reevaluare. Educația liberală riscă totul și pretinde studenți capabili să rişte totul.[16] Altminteri, nu poate atinge decât partea neangajată din cei esențialmente angajați. Efectul MBA-ului este de a înțărcui o hoardă de studenți care vor să urmeze studii administrative, punându-le ochelari de cal, de a legifera pentru ei, de la bun început, un program universitar oficial aprobat, neliberal, ca în cazul viitorilor studenți la medicină, care de obicei dispar în cursurile lor obligatorii fără să mai audă vreodată cineva de ei. Atât scopul, cât și calea de a-l atinge sunt fixate astfel încât nimic să nu-i distragă de la ele. (Viitorii studenți la drept sunt mai vizibili într-o serie de cursuri liberale, pentru că facultățile de drept sunt mai puțin rigide în cerințele lor de admitere; ei caută doar studenți strălucițți.) Viitorii studenți la medicină, drept sau management sunt evident turiști în artele liberale. Dorința de a intra la acele facultăți vocaționale de elită le mărgineşte mințile.

Efectul specific al MBA-ului a fost explozia înscrierilor la economie, materie principală a viitorilor studenți în management. În universitățile serioase, aproximativ 20% din studenți au acum ca disciplină principală de studiu economia. Economia domină restul științelor sociale și deformează percepția studenților despre ele — scopul lor și relativa lor pondere în ce

---

[18] Trebuie remarcat că mulți studenți care vin la universitate cu intenția să urmeze științele naturale se răzgândesc în timpul colegiului. Niciodată, sau aproape niciodată, nu se întâmplă ca un student care nu a fost interesat de științele naturale înaintea colegiului să le descopere acolo. E o reflecție interesantă asupra caracterului educației noastre de la liceu în general și al științei educației în particular.

privește cunoașterea lucrurilor umane. Un viitor medicinist care studiază multă biologie nu pierde în schimb din vedere statutul fizicii, fiindcă influența acesteia din urmă asupra biologiei este limpede, poziția sa e bine stabilită și respectată de către biologi. Nimic din toate astea în cazul viitorului student la management specializat în economie, care nu numai că nu manifestă vreun interes pentru sociologie, antropologie sau științe politice, dar e în același timp convins că lucrurile pe care le învață pot acoperi tot ceea ce aparține acestor studii. Mai mult, el nu e motivat de dragostea față de științele economice, ci de dragostea față de realitatea de care se ocupă ele — banii. Preocuparea economiștilor pentru bogăție, un lucru incontestabil real și solid, le oferă o anume soliditate intelectuală impresionantă care nu e dată, de pildă, de cultură. Poți fi sigur că nu vorbesc în vânt. Dar bogăția, spre deosebire de știința bogăției, nu e motivul cel mai nobil, și nu există în universitate nimic asemănător acestei perfecte coincidențe între știință și cupiditate. Singura paralelă ar fi dacă ar exista o știință a sexologiei, cu profesori serioși, realmente erudiți, care să le asigure studenților lor generoase satisfacții sexuale.

A treia insulă din universitate este aproape o bătrână Atlantidă scufundată, științele umane. În interiorul lor nu există nici măcar o aparență de ordine, o prezentare serioasă a ceea ce ar trebui sau nu să-i aparțină, ori a lucrurilor pe care disciplinele sale încearcă să le înfăptuiască și în ce fel. Ele reprezintă, într-o oarecare măsură, starea omului sau a umanității, locul în care mergem să ne regăsim acum, când toți ceilalți au renunțat. Dar încotro să ne aruncăm privirile în harababura asta? E greu chiar și pentru cei care știu deja la ce să se uite ca să obțină aici vreo satisfacție. Studenții au nevoie de un instinct puternic și mult noroc. Analogiile țâșnesc incontrolabil din stiloul meu. Științele umane sunt ca vechiul, imensul bazar de la Paris unde, printre grămezi de gunoaie, oamenii cu ochiul ager descoperă comori aruncate care-i îmbogățesc. Sau sunt ca o tabără de refugiați unde toate geniile alungate din slujbele și

țările lor de regimuri ostile lâncezesc, fără nici o ocupație sau îndeplinind sarcini domestice. Celelalte două diviziuni ale universității nu găsesc nici o utilitate trecutului, privesc în viitor și nu sunt înclinate să venereze strămoșii.

Problema științelor umane, prin urmare a unității cunoașterii, este poate cel mai bine reprezentată de faptul că, dacă Galileo, Kepler și Newton mai există acum undeva în universitate, locul acela îl reprezintă științele umane, ca parte a unui tip de istorie sau a alteia — istoria științei, istoria ideilor, istoria culturii. Pentru a avea un loc, ei trebuie înțeleși ca fiind altceva decât au fost — mari contemplatori ai întregii naturi, care se percepeau drept interesanți doar în măsura în care spuneau adevărul despre ea. Dacă ar fi greșit sau ar fi fost cu totul depășiți, ei înșiși ar fi spus că nu mai prezintă nici un interes. A-i insera în cadrul științelor umane e ca și cum ai da numele lor unei străzi sau ai pune o statuie a lor în colțul unui parc. Sunt de fapt morți. Platon, Bacon, Machiavelli și Montesquieu se află în aceeași situație, cu excepția micii enclave din științele politice. Științele umane constituie acum depozitarele *tuturor* operelor clasice — dar o mare parte a literaturii clasice pretindea că se referă la ordinea ansamblului naturii și la locul omului în ea, că legiferează acel întreg și că spune adevărul despre ea. Dacă asemenea pretenții sunt respinse, acești scriitori și cărțile lor nu pot fi citiți în mod serios, iar neglijarea lor în alte părți este justificată. Ei au fost salvați doar cu condiția de a fi mumificați. Disponibilitatea științelor umane de a-i primi i-au luat de pe umerii științelor naturale și sociale, unde reprezentau o provocare lipsită de-acum de obiect. Pe portalul științelor umane stă scris, în multe feluri și în multe limbi, „Nu există adevăr — cel puțin, nu aici".

Științele umane reprezintă specialitatea care posedă acum, în mod exclusiv, cărțile care nu sunt specializate, care insistă să pună întrebări despre întreg excluse de restul universității, dominată de specialitățile reale, la fel de rezistente la autoexaminare ca pe timpul lui Socrate, eliberate însă acum de tăun. Științele umane nu au avut forța să lupte cu triumfalele științe naturale, și

vor să se comporte ca şi cum acestea ar fi doar o specialitate. Dar, aşa cum am spus mereu, oricât de mult ar dori disciplinele umane să uite conflictul lor esenţial cu ştiinţele naturale aşa cum sunt ele practicate şi înţelese astăzi, sunt treptat subminate de ele. Fie că e vorba de vechi texte filozofice care ridică în prezent întrebări inadmisibile, fie că e vorba de vechi opere literare care presupun existenţa nobilului şi a frumosului, materialismul, determinismul, reducţionismul, omogenizarea — oricum am descrie ştiinţele naturale moderne — le neagă importanţa şi însăşi posibilitatea. Ştiinţele naturale afirmă că sunt neutre din punct de vedere metafizic, prin urmare nu au nevoie de filozofie, şi că imaginaţia nu este o facultate care intuieşte în vreun fel realul — prin urmare, arta nu are nimic de a face cu adevărul. Tipurile de întrebări pe care le pun copiii: Există un Dumnezeu? Există libertate? Există o pedeapsă pentru faptele rele? Există o anume cunoaştere? Ce e o societate bună? erau odinioară şi întrebările abordate de ştiinţă şi filozofie. Dar acum adulţii sunt prea ocupaţi cu slujbele lor, iar copiii sunt lăsaţi într-un centru de îngrijire numit ştiinţe umane, în care discuţiile nu au ecou în lumea adultă. Mai mult, studenţii a căror natură îi face să fie atraşi de asemenea întrebări şi de cărţile care par să le investigheze sunt foarte repede demoralizaţi de faptul că profesorii lor de ştiinţe umane nu vor sau nu sunt în stare să folosească acele cărţi pentru a răspunde nevoilor lor.

Această problemă a vechilor cărţi nu este nouă. În *Battle of the Books** a lui Swift îl întâlnim pe Bentley**, cel mai de seamă erudit specializat în literatura greacă din secolul al XVIII-lea, de partea modernilor. El acceptă superioritatea gândirii moder-

---

* Titlul unei scurte satire scrise de Jonathan Swift, publicată în introducerea la *A Tale of a Tub*, în 1704. Ea descrie o bătălie între cărţile bibliotecii St. James, în care autorii şi ideile se luptă pentru supremaţie. Vezi şi *Povestea unui poloboc: satire şi alte pamflete*, trad. de A. Brezianu, Univers, Bucureşti, 1971. (*N.t.*)

** Richard Bentley (1662–1742), teolog, clasicist şi critic englez, care a inaugurat o nouă eră în arta criticii, fiind considerat unul dintre fondatorii filologiei clasice, creator al şcolii engleze de eleniști. (*N.t.*)

ne în raport cu gândirea greacă. Aşadar, de ce-am mai studia cărţile greceşti? Această întrebare rămâne fără răspuns în catedrele de studii clasice. Există tot felul de mecanisme, de la analiza filologică pură la utilizarea acestor cărţi, pentru a arăta relaţia dintre gândire şi condiţiile economice. În realitate, nimeni nici măcar nu încearcă să le citească aşa cum erau ele citite odinioară — de dragul de a descoperi dacă au dreptate. *Etica* lui Aristotel nu ne învaţă ce este un om bun, ci ce credeau grecii despre moralitate. Dar cui îi pasă cu adevărat de aşa ceva? Nu unei persoane normale care vrea să ducă o viaţă serioasă.

Toate lucrurile pe care le-am spus despre cărţi în timpul nostru ajută la caracterizarea situaţiei în care se află ştiinţele umane, partea realmente cea mai expusă a universităţii. Ele au fost lovite de istorism şi de relativism mai sever decât celelalte părţi. Suferă cel mai mult din pricina lipsei de respect pentru tradiţie a societăţii democratice şi a accentului ei pe utilitate. În măsura în care se presupune că ştiinţele umane se ocupă de creativitate, lipsa de creativitate a profesorilor devine un handicap. Ştiinţele umane sunt încurcate de conţinutul politic al multora dintre operele literare care le aparţin. Au fost nevoite să modifice conţinuturile lor de dragul deschiderii faţă de alte culturi. Iar când vechile obiceiuri universitare au fost schimbate, s-au trezit cel mai puţin capabile să răspundă la întrebarea „De ce?", cel mai puţin capabile să-i oblige pe studenţi să întrunească standardele cerute sau să-i atragă cu o prezentare clară a lucrurilor pe care le vor învăţa. E suficient să aruncăm o privire asupra situaţiei din ştiinţele naturale, în toate aceste privinţe, ca să vedem gravitatea problemei cu care se confruntă ştiinţele umane. Ştiinţele naturale afişează o indiferenţă suverană faţă de faptul că au existat şi există încă alte tipuri de explicaţii ale fenomenelor naturale în alte epoci sau culturi. Relaţia dintre Einstein şi Buddha e rezervată doar televiziunii educative, în programele alcătuite de umanişti. Orice ar spune practicanţii lor, sunt siguri că explicaţiile lor sunt adevărate, sau că reprezintă adevărul.

Nu trebuie să aducă și argumente „de ce", pentru că răspunsul pare cât se poate de evident.

Științele naturale sunt capabile să afirme că urmăresc adevărul important, în vreme ce științele umane nu pot afirma așa ceva. Acesta e întotdeauna punctul critic. În absența sa, nici un studiu nu poate rămâne viu. Insistența vagă că fără științe umane nu am mai fi civilizați sună foarte găunos când nimeni nu poate spune ce înseamnă „civilizat", când se consideră că există multe civilizații, toate egale. Pretenția „studiilor clasice" își pierde orice legitimitate atunci când nu mai există credința că studiile clasice spun adevărul. Problema adevărului este cât se poate de presantă și profund stânjenitoare pentru cei care se ocupă cu textele filozofice, dar le creează probleme și celor care abordează doar operele literare. Există o enormă diferență între a spune, cum făceau odinioară profesorii, „Trebuie să înveți să vezi lumea ca Homer și Shakespeare" și a spune, cum fac acum profesorii, „Homer și Shakespeare aveau o parte din preocupările tale și îți pot îmbogăți viziunea despre lume". În prima abordare, studenții sunt provocați să descopere noi experiențe și să le reevalueze pe cele vechi; în cea de a doua, ei sunt liberi să utilizeze cărțile după bunul plac.

Disting aici două probleme diferite, dar înrudite. Conținuturile cărților clasice au devenit deosebit de greu de apărat în timpurile moderne, iar profesorii care le predau acum nu sunt interesați de adevărul lor. Putem observa absolut limpede acest lucru în cazul Bibliei. A o include în științele umane reprezintă deja o blasfemie, o negare a propriilor sale pretenții. Ea e tratată acolo, aproape inevitabil, în unul dintre următoarele moduri: este supusă analizei „științifice" moderne, numită Înalta Critică, unde e demontată pentru a arăta felul în care sunt îmbinate cărțile „sacre", și că ele nu sunt ceea ce pretind a fi. Ea e utilă ca un mozaic în care găsești amprentele multor civilizații dispărute. Sau e folosită în cursurile de religie comparată, ca o expresie a nevoii de „sacru" și ca o contribuție la studiul foarte modern, foarte științific al structurii „miturilor". (Aici există posibilitatea unei alăturări cu antropologia, cu adevărat vie.) Un

profesor care ar trata Biblia naiv, citind-o în litera ei, sau Litera ei, ar fi acuzat de incompetență științifică și lipsă de rafinament. Mai mult, el ar clătina barca și ar redeclanșa războaiele religioase, precum și o dispută în interiorul universității, între rațiune și revelație, care ar tulbura aranjamentele confortabile și ar sfârși prin a fi umilitoare pentru științele umane. Găsim aici urmele proiectului politic al Epocii Luminilor, care dorea să neutralizeze Biblia și alte cărți vechi. Acest proiect reprezintă una din cauzele subiacente ale neputinței științelor umane. Cel mai bun lucru care se poate face, din câte se pare, este să predai „Biblia ca Literatură", nu „ca Revelație", așa cum pretinde că este. În acest mod, ea poate fi citită oarecum independent de aparatul savant erudit, așa cum citim, de exemplu, *Mândrie și prejudecată*. Astfel, puținii profesori care simt că există ceva greșit în celelalte abordări își urmează propria conștiință.

Profesorii de științe umane încearcă de multă vreme, cu disperare, să-și potrivească subiectele cu modernitatea, în loc s-o provoace. Se poate vedea acest lucru, într-o formă puerilă, din notele de subsol ale ediției lui Paul Shorey la *Republica* lui Platon, din care am învățat multe, unde e dornic să arate că Platon profețise cutare sau cutare descoperire făcută de vreun profesor american prin 1911, în vreme ce are grijă să nu sufle o vorbă despre dezacordurile stânjenitoare ale lui Platon cu vederile curente. O mare parte a studiilor din științele umane reprezintă o versiune mai mult sau mai puțin sofisticată a aceluiași lucru. Nu neg că măcar unii profesori iubesc operele pe care le analizează și le predau. Dar există un efort furios de a le aduce la zi, tratându-le în mare măsură ca pe materia formată de vreo teorie contemporană — culturală, istorică, economică și psihologică. Efortul de a citi cărțile așa cum și-au dorit autorii lor să fie citite a devenit o crimă, de când a fost instituită „eroarea intențională". Au loc nesfârșite dezbateri despre metode — în rândul criticii freudiene, marxiste, al Noii Critici, stucturalismului și deconstructivismului și al multor altora, toate având în comun premisa că ceea ce au avut de spus Platon sau Dante despre realitate e lipsit de importanță. Aceste școli de critică îi transformă

pe scriitori în plantele dintr-o grădină structurată de un savant modern, în vreme ce vocația planificării propriei grădini le este negată. Scriitorii ar trebui să-l planteze, sau chiar să-l îngroape, pe savant. Nietzsche spunea că, din pricina erudiției moderne, *Banchetul* este atât de departe încât nu ne mai poate seduce; farmecul său imediat s-a evaporat cu totul. Când vine vorba de asta, savantul umanist nu e motivat de o necesitate interioară, de vreo urgență, cu siguranță nu de una dictată de vechile cărți. Savantul care alege să-l studieze pe Sofocle l-ar fi putut la fel de bine alege pe Euripide. Și de ce un poet și nu un filozof sau un istoric? Sau, la urma urmei, de ce un grec și nu un turc?

Există în universități câteva departamente umaniste care au fost capabile să-și găsească o portiță de scăpare respectabilă spre științe, cum ar fi arheologia și unele aspecte ale limbilor și lingvisticii. Ele au rupt aproape total relațiile cu conținutul cărților. Artele frumoase și muzica sunt, desigur, în bună măsură independente de înțelesurile cărților, cu toate că tratarea lor depinde, cel puțin într-o oarecare măsură, de opiniile predominante referitoare la ce este arta și ce e important în ea. Există, în științele umane, o mare doză de muncă pur erudită care e neutră, utilă și destinată celor care au ceva de spus, cum ar fi alcătuirea dicționarelor și stabilirea textelor.

Lista departamentelor este dominată de largul evantai al departamentelor de limbă și literatură, de obicei câte una pentru limbile occidentale și conglomerate pentru celelalte. Cu excepția celor de engleză, toate se ocupă cu predarea limbilor străine. Profesorii au fost nevoiți să învețe bine o limbă dificilă și trebuie s-o predea unei populații de studenți care nu prea vor, la drept vorbind, să învețe limbi străine. Dar pe lângă limbă există cărți scrise în acea limbă, iar învățarea unei limbi străine presupune citirea acelor cărți. Prin urmare, învățarea limbii îl îndreptățește pe profesor să predea conținutul acelor cărți, mai ales de vreme ce cărțile nu mai sunt predate altundeva. Cu toate acestea, adevărata cunoaștere a acelor cărți de către profesori și afinitatea cu ele nu este asigurată de stăpânirea limbii. Deși cărțile reprezintă lucrul important, ultimul cuvânt pare să-l aibă limba,

nu literatura. Aceste departamente sunt principalii custozi ai literaturii clasice și-și protejează cu ferocitate supremația asupra operelor lor. Convenția universitară înghite natura. Ea eliberează permisele, și vânătoarea fără permis e interzisă. Mai mult, din pricina acestor convenții profesorii se ascultă unii pe alții mai atent decât îi ascultă pe cei din afară și sunt ascultați mai atent decât alții de către cei din exterior, așa cum doctorii sunt mai impresionanți în fața avocaților, în lucrurile care țin de sănătate, decât alți avocați. Rezultă de aici cu ușurință o confortabilă mulțumire de sine a specialiștilor (până nu intervin niște zgâlțâieli puternice din afară, cum s-a întâmplat în anii '60). Profesorii de greacă uită — sau nu sunt conștienți — că Toma d'Aquino, care nu știa greacă, a fost un interpret mai bun al lui Aristotel decât oricare dintre ei, nu numai fiindcă era mai inteligent, ci și pentru că l-a luat mai în serios pe Aristotel.

Această organizare a departamentelor de limbi și literaturi implică și alte dificultăți structurale. Oare poezia, istoria și filozofia greacă aparțin aceleiași sfere sau, din nou, oare faptul secundar al elinei nu determină articularea substanței? Și nu e oare posibil ca raporturile adecvate să depășească total granițele Greciei, constituind perechi ca Platon și Farabi sau Aristotel și Hobbes? Vrând-nevrând, aceste departamente sunt silite să adopte niște premise istorice. Filozofii greci sunt de același tip și, cel mai probabil, întreaga cultură și civilizație greacă reprezintă o tapiserie țesută des al cărei stăpân este specialistul în greacă, nu filozoful sau poetul. De la bun început, această organizare răspunde întrebărilor cruciale despre relația dintre spirit și istorie înainte de a fi puse, și o face într-un mod contrar celui în care ar răspunde Platon sau Aristotel.

Lucrul cel mai interesant dintre toate: pierdută în mijlocul acestei colecții de discipline, stă modest filozofia. A fost detronată de democrația politică și teoretică, văduvită de pasiune sau de capacitatea de a domni. Povestea ei definește, în sine, întreaga noastră problemă. Odinioară, filozofia proclama mândră că este modul cel mai bun de viață, cuteza să supravegheze întregul, să caute cauzele prime ale lucrurilor, și nu numai că dicta

regulile ei științelor speciale, dar le constituia și le ordona totodată. Cărțile de filozofie clasică sunt filozofie în acțiune, făcând exact acele lucruri. Dar toate astea erau imposibile, *hybris*, afirmă moștenitorii ei sărăciți. Științele reale nu au avut nevoie de ele, iar restul e ideologie sau mit. Acum, nu mai sunt decât cărți pe un raft. Democrația a răpit privilegiile filozofiei, iar filozofia nu s-a putut decide dacă să dispară sau să-și ia o slujbă. Filozofia era arhitectonică, avea planuri pentru întreaga clădire, iar tâmplarii, zugravii și instalatorii îi erau subordonați și nu aveau nici o noimă fără planul ei. Filozofia a întemeiat universitatea, dar n-ar mai putea asta acum. Trăim din moștenirea ei. Când oamenii vorbesc, în termeni vagi, despre generaliști contra specialiști, probabil că înțeleg prin generalist filozoful, pentru că este singurul tip de cunoscător care cuprinde, sau cuprindea odinioară, toate specialitățile, posedând un subiect, necesar specialităților, care este real — ființa sau binele —, nu doar o colecție a materiilor de specialitate. Filozofia nu mai este un mod de viață, nici o știință suverană. Situația ei în universitățile noastre are ceva de a face cu condiția disperată a filozofiei în lumea de astăzi, precum și cu istoria ei particulară ca disciplină în America. În ce privește condiția filozofiei, deși la ea rațiunea este grav amenințată, Nietzsche și Heidegger au fost niște filozofi autentici, capabili să înfrunte și să înfrângă deopotrivă științele naturale și istorismul, cei doi mari adversari contemporani ai filozofiei. Filozofia mai este încă posibilă. Iar pe Continent, chiar și acum, școlarilor li se predă filozofia, și pare să fie ceva real. Un elev de liceu american știe doar cuvântul „filozofie", care nu pare a fi o alegere de viață mai serioasă decât yoga. În America, oricum, toată lumea are o filozofie. Filozofia nu a reprezentat niciodată o prezență foarte puternică în universități, deși au existat excepții importante. Am început cu o filozofie publică, suficientă pentru noi, și am socotit că e bunul-simț. În America, spunea Tocqueville, toată lumea e cartezian, deși nimeni nu l-a citit pe Descartes. Aproape că am importat total filozofia, cu excepția pragmatismului. Nu e nevoie să fi citit măcar un rând de filozofie ca să fii considerat educat în țara asta. Este

lesne echivalată cu vorbăria goală, mai mult decât oricare altă disciplină umană. Aşa că a purtat întotdeauna o luptă anevoioasă. Studenţii care s-au îndreptat spre ea s-au înviorat totuşi la izvoarele ei.

Dar a sucombat şi probabil că ar putea dispărea fără prea mare zarvă. Are o componentă ştiinţifică, logica, legată de ştiinţe, care ar putea fi lesne desprinsă de filozofie. E serioasă, practicată de specialişti competenţi, şi nu răspunde la nici una din întrebările filozofice permanente. Istoria filozofiei, compendiul filozofiilor moarte care a fost întotdeauna cât se poate de viu în rândul studenţilor, a fost neglijată, iar studenţii o găsesc tratată mai bine într-o serie de alte discipline. Pozitivismul şi analiza limbajului obişnuit au dominat mult timp, deşi sunt în declin şi, în mod evident, nimic nu le înlocuieşte. Ele constituie doar nişte metode, şi le inspiră dezgust studenţilor care vin cu întrebări din ştiinţele umane. Profesorii de la aceste facultăţi pur şi simplu nu vorbesc şi n-ar putea să vorbească despre nimic important, iar ei înşişi nu întrupează în ochii studenţilor o viaţă filozofică. În unele locuri, existenţialismul şi fenomenologia au câştigat teren şi îi atrag mult mai mult pe studenţi decât pozitivismul sau analiza limbajului obişnuit. Universităţile catolice au menţinut întotdeauna un oarecare contact cu filozofia medievală, prin urmare cu Aristotel. Dar, în ansamblu, peisajul filozofic este în bună măsură deprimant. Iată de ce o parte atât de mare a instinctului filozofic din America obişnuia să conducă spre noile ştiinţe sociale, iar acum virează spre anumite ramuri ale literaturii şi criticii literare. Aşa cum stau lucrurile, filozofia este doar încă un subiect din ştiinţele umane, mai degrabă lipsit de conţinut, fără ideea de a încerca să preia comanda în criza universităţii. De fapt, ea conţine mai puţin din prezenţa antrenantă a tradiţiei în filozofie decât alte discipline umaniste, iar profesorii care o practică sunt cei mai puţin activi, printre umanişti, în tentativele de revitalizare a educaţiei liberale. Cu toate că exista o anumită modestie în privinţa analizei limbajului obişnuit — „Vă ajutăm doar să aveţi o imagine mai clară cu privire la ceea ce faceţi deja“ —, exista şi o anumită îngâmfare: „Ştim

ce a fost greşit în întreaga tradiţie, şi nu mai avem nevoie de ea." Aşadar, tradiţia a dispărut dintre hotarele filozofiei.

Întregul limbaj prezentat în partea a doua a fost produs de filozofie şi cunoscut în Europa ca fiind produs de fiolozofie, aşa încât a netezit calea spre filozofie. În America, antecedentele sale rămân necunoscute. Am preluat rezultatele fără să fi avut vreuna din experienţele intelectuale care au dus la ele. Dar ignorarea originilor şi faptul că departamentele americane de filozofie nu revendică paternitatea lor — le ignoră de fapt în aceeaşi măsură ca şi publicul larg — înseamnă că în fond conţinutul filozofic al limbajului şi vieţii noastre nu ne orientează spre filozofie. Iată o diferenţă reală între Continent şi noi. Aici, limbajul filozofic nu este decât un jargon.

Vizibila slăbiciune a împărţirii literaturii în funcţie de limba în care a fost scrisă a dus, în urmă cu jumătate de secol, la proiectul raţional de a încerca o unificare a ei. Astfel a fost creată literatura comparată. Dar, aşa cum se întâmplă cu asemenea proiecte în vremurile noastre, a existat o mare doză de perplexitate în privinţa a ceea ce încerca să facă noua disciplină, şi a tins să genereze sisteme de comparaţie care au dominat operele literare, un tribut adus ingeniozităţii fondatorilor lor mai degrabă decât o deschidere prin care operele să se dezvăluie eliberate de constrângerile lor arbitrare. Literatura comparată a căzut acum în bună măsură în mâinile unui grup de profesori influenţaţi de generaţia post-Sartre a heideggerienilor parizieni, în special Derrida, Foucault şi Barthes. Şcoala se numeşte deconstructivism, şi reprezintă ultima etapă previzibilă în suprimarea raţiunii şi negarea posibilităţii adevărului în numele filozofiei. Activitatea creatoare a interpretului este mai importantă decât textul; nu există text, doar interpretare. Astfel, singurul lucru care ne este atât de necesar, cunoaşterea a ceea ce au să ne spună aceste texte, este deturnat spre eurile subiective, creatoare ale acestor interpreţi, care afirmă că nu există nici text, nici realitate la care să se refere textele. O interpretare ieftină a lui Nietzsche ne eliberează de imperativele obiective ale textelor care ne-ar fi putut elibera de orizontul nostru tot mai în-

gust și mai jos. Totul are tendința de a micșora pretențiile pe care le are tradiția de la noi, fapt care pur și simplu o dizolvă.

Această modă va trece, așa cum s-a întâmplat deja la Paris. Dar el face apel la instinctele noastre cele mai rele și ne arată unde se află ispitele noastre. Este complementul literar al științei „stilurilor de viață" despre care am discutat în partea a doua. Extravaganta dezbatere filozofică germană ne fascinează și înlocuiește lucrurile cu adevărat serioase. Nu va fi ultima tentativă de acest fel care vine din partea științelor umane deposedate, aflate în căutarea unui imperiu imaginar, unul care să flateze gusturile democratice populare.

Concluzie

Acestea sunt niște umbre aruncate de vârfurile universității peste studenții abia înscriși. Ele reprezintă, în ansamblul lor, ceea ce are de spus universitatea despre om și educația lui, și nu proiectează o imagine coerentă. Diferențele și indiferențele sunt prea mari. Este greu de imaginat că există în universitate fie cele trebuincioase, fie energia capabilă să constituie sau să reconstituie ideea unei ființe umane educate și să restabilească o educație liberală.

Totuși, contemplarea acestei scene este în ea însăși o activitate filozofică propriu-zisă. Lipsa evidentă de integritate a universității într-un proiect care e limpede că are nevoie de ea nu poate să nu-i tulbure pe unii dintre membrii săi. Toate întrebările sunt acolo. Ele nu trebuie decât să fie abordate permanent și în mod serios pentru ca instrucția liberală să existe; fiindcă ea nu constă atât în răspunsuri, cât în dialogul permanent. În asemenea profesori nedumeriți ideea poate cel puțin persevera, ajutându-i să-i călăuzească pe unii din tinerii aflați în pragul nostru. Materia încă mai există în universitate; forma e cea care a dispărut. Nu putem și nu trebuie să sperăm într-o reformă generală. Speranța este ca tăciunii să nu se stingă.

Oamenii pot trăi mult mai plenar și mai adevărat citindu-i pe Platon și Shakespeare decât în oricare altă epocă, fiindcă atunci ei participă la ființa esențială și uită de viețile lor accidentale. Faptul că acest gen de umanitate există sau a existat și că putem, nu se știe cum, încă să-l mai atingem cu vârfurile degetelor noastre întinse face ca umanitatea noastră imperfectă, pe care n-o mai putem suporta, să fie tolerabilă. Cărțile, în frumusețea lor obiectivă, sunt încă aici, și trebuie să dăm o mână de ajutor la protejarea și cultivarea fragedelor mlădițe ajungând la ele prin solul neprietenos din sufletele studenților. S-ar părea că natura umană rămâne aceeași în circumstanțele foarte schimbate în care ne găsim, fiindcă ne confruntăm cu aceleași probleme, sub chipuri diferite, și avem nevoia specific umană de a le rezolva, chiar dacă forțele și conștiința noastră a lucrurilor sunt mult slăbite.

După o lectură din *Banchetul*, un student serios a venit la mine cuprins de o adâncă melancolie și mi-a spus că era imposibil să-ți imaginezi magica atmosferă ateniană, în care oameni prietenoși, educați, plini de viață, pe picior de egalitate, civilizați, dar naturali se întâlneau și istoriseau povești minunate despre sensul năzuinței lor. Dar asemenea experiențe sunt întotdeauna accesibile. De fapt, această discuție jucăușă avea loc în mijlocul unui cumplit război pe care Atena era sortită să-l piardă, iar Aristofan și Socrate cel puțin puteau să prevadă că asta însemna declinul civilizației grecești. Dar ei nu s-au lăsat pradă disperării culturale și, în aceste cumplite circumstanțe politice, felul în care s-au abandonat bucuriei naturii a demonstrat viabilitatea a ceea ce e mai bun în om, independent de accidente, de circumstanțe. Ne simțim prea dependenți de istorie și cultură. Acest student nu-l avea pe Socrate, dar avea cartea lui Platon despre el, ceea ce ar putea fi un lucru chiar mai bun; era inteligent, avea prieteni și o țară din fericire suficient de liberă ca să-i lase să se adune și să vorbească după bunul plac. Ceea ce este esențial în acest dialog, ca în oricare alt dialog platonic, poate fi reprodus aproape oriunde și oricând. El și prietenii lui pot reflecta împreună. E nevoie să meditezi îndelung ca să înțelegi că aceas-

tă reflecție s-ar putea dovedi tot ce contează. Aici începem să eșuăm. Dar ea se află chiar sub nasul nostru, improbabilă, însă mereu prezentă.

De-a lungul acestei cărți m-am referit la *Republica* lui Platon, care pentru mine reprezintă *cartea* despre educație, fiindcă îmi explică într-adevăr ceea ce trăiesc ca om și ca profesor, și am folosit-o aproape întotdeauna ca să scot în evidență lucrurile la care n-ar trebui să sperăm, ca un model de moderație și resemnare. Dar toate imposibilitățile sale acționează ca un filtru, lăsând reziduul posibilității celei mai înalte și neiluzorii. Adevărata comunitate a omului, în mijlocul tuturor acestor simulacre de comunitate care se autocontrazic, este comunitatea celor care caută adevărul, potențialii cunoscători, cu alte cuvinte, în principiu, a tuturor oamenilor, în măsura în care doresc să cunoască. Dar de fapt asta-i include doar pe câțiva, adevărații prieteni, așa cum era Platon pentru Aristotel chiar în clipa când se contraziceau în legătură cu natura binelui. Preocuparea comună pentru bine îi unea; dezacordul referitor la acesta demonstra că aveau nevoie unul de altul pentru a-l înțelege. Erau, în chip absolut, un singur suflet atunci când analizau problema. Potrivit lui Platon, aceasta e singura prietenie reală, singurul bine comun real. Aici poate fi găsit contactul pe care oamenii îl caută cu atâta disperare. Celelalte legături sunt doar niște oglindiri imperfecte ale acestuia, încercând să fie autosuficiente, câștigându-și singura lor justificare din relația lor finală cu aceasta. Iată înțelesul șaradei improbabililor regi-filozofi. Ei au o adevărată comunitate, exemplară pentru toate celelalte comunități.

Aceasta e o învățătură radicală, dar poate că e una potrivită propriei noastre epoci radicale, în care atașamentele proxime au devenit atât de discutabile, și nu avem cunoștință de altele. Această epocă nu este cu totul nesănătoasă pentru filozofie. Problemele noastre sunt atât de mari, iar sursele lor atât de adânci, încât, pentru a le înțelege, avem nevoie mai mult decât oricând de filozofie, dacă nu ne lăsăm cuprinși de disperare în privința ei și dacă ea înfruntă provocările pe seama cărora înflorește. Încă

mai cred că universitățile, corect înțelese, reprezintă locurile unde comunitatea și prietenia pot exista în vremurile noastre. Gândirea și politica noastră au devenit inextricabil legate de universități și ne-au servit bine, lucrurile umane fiind ceea ce sunt. Cu toate acestea, și chiar dacă merită eforturile noastre susținute, n-ar trebui să uităm vreodată că Socrate nu era profesor, că a fost condamnat la moarte și că iubirea de înțelepciune a supraviețuit, parțial datorită exemplului său *individual*. Asta e ce contează realmente, și trebuie să ne-o reamintim pentru a ști cum să apărăm universitatea.

Aceste este momentul american în istoria lumii, cel pentru care vom fi judecați în veci. Așa cum în politică responsabilitatea pentru soarta libertății în lume a căzut în sarcina regimului nostru, tot astfel soarta filozofiei în lume a căzut în sarcina universităților noastre, iar aceste două lucruri sunt legate mai mult ca niciodată. Gravitatea sarcinii noastre este mare, și e foarte îndoielnic felul în care viitorul va judeca munca noastră.

CRIZA SPIRITULUI AMERICAN

Recitindu-l pe Allan Bloom după douăzeci de ani

SORIN ANTOHI

În urmă cu douăzeci de ani, un filozof politic de la University of Chicago, respectat de specialiști dar necunoscut marelui public educat, termina de scris o diatribă la adresa universității americane, deplângând decăderea educației liberale, explicând astfel criza spiritului (public) american și, într-un context mai larg, declinul democrației occidentale. Numele autorului era Allan Bloom, iar titlul cărții, apărută în 1987 la Simon and Schuster, New York, era *The Closing of the American Mind. How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*. Traducerea românească a lucrării, datorată Monei Antohi și publicată de Editura Humanitas în 2006 sub titlul *Criza spiritului american. Cum universitățile au trădat democrația și au sărăcit sufletele studenților*, îmi oferă prilejul unei retrospective critice și al unei scurte discuții pe teren românesc. La două decenii de la încheierea manuscrisului original, voluminosul pamflet al lui Allan Bloom mi se pare încă viu, ba chiar și mai preocupant, fiindcă procesul analizat în lucrare s-a agravat și s-a globalizat. De fapt, numai prima și a treia parte a cărții în discuție sunt legate mai explicit și detaliat de evoluțiile culturii, educației și ideologiei nord-americane în anii 1960–1980; partea a doua, centrul de greutate și fundamentul filozofic al întregii opere, are o semnificație universală și întru câtva atemporală, deși privește cu deosebire o paradigmă specifică — pe scurt: *paideia*, așa cum era ea înțeleasă și practicată de Socrate și Platon — din perspectiva modernității târzii occidentale, aflată în adânca derută creată pe de o parte de pierderea simultană a memoriei, prestigiului și relevanței amintitei paradigme și pe de altă parte de radicalizarea atacurilor iliberale împotriva Luminilor,

cealaltă paradigmă esențială, inclusiv prin raportul său cu prima, pentru modernitatea occidentală și postmodernitatea globală.

Voi vorbi succint despre autor și lumea lui; voi descrie la fel de concis substanța cărții, examinând critic-hermeneutic, începând din contextul anilor 1980, problemele centrale dezbătute de Allan Bloom, cu referiri orientative la receptarea cărții; voi „reciti" afirmațiile autorului „după douăzeci de ani", pentru a le măsura semnificația de astăzi, în lumea noastră globalizată și în România.

1. Allan Bloom și lumea lui: realități și ficțiuni

Allan Bloom (1930–1992) a fost unul dintre cei mai străluciți universitari americani din științele socio-umane născuți în anii 1920–1930, instruiți în solidele școli publice ale anilor 1930–1940 și formați în atmosfera studioasă și optimistă de după cel de-al Doilea Război Mondial.[1] Accesul la educație era practic nelimitat, grație bugetelor publice sporite și unui viguros sistem filantropic, astfel că originea socială a elevilor și studenților nu prea conta. Dintre mentorii și prietenii mei proveniți din același Midwest agricol și industrial din care provenea Bloom, aș menționa ilustrativ doar doi: Natalie Zemon Davis și Hayden White, ambii născuți în zona Detroitului în 1928, prima într-o familie de imigranți evrei est-europeni, al doilea, ca și fostul său coleg de școală publică Tom (W.J.T.) Mitchell, într-o familie de muncitori din industria automobilului. De la ei și alții ca ei, am înțeles de-a lungul anilor cât de importantă a fost experiența lor comună de a se ridica din medii sociale relativ obscure, în care erau de regulă prima generație ori primele femei cu studii universitare complete. Ambiția și ethosul muncii îndârjite, idealismul

[1] Pentru o primă schiță de portret, v. postfața mea la ediția românească a romanului lui Saul Bellow, *Ravelstein*, trad. de Antoaneta Ralian, Iași, Polirom, 2001: „Saul Bellow, *Ravelstein*: ficțiune, memorie, istorie. Note pentru publicul românesc", în special pp. 262–268.

și enorma curiozitate intelectuală, angajamentul civic și politic, legătura strânsă dintre idei și viață, cunoașterea nemediată a inegalității, marginalizării și chiar excluderii — iată câteva dintre trăsăturile comune ale acestor oameni, savanți și educatori de excepție.

Universitățile nord-americane, întărite imediat după instalarea lui Hitler la putere prin masivul influx de savanți și tineri studioși evrei siliți de naziști să fugă din Europa, începeau să genereze propria lor elită, dacă nu integral născută, cel puțin educată preponderent în Lumea Nouă. În Lumea Nouă, dar cu fața către Europa, așa cum rămăseseră și strălucitii imigranți care au ridicat după 1933, aproape instantaneu, universitățile de vârf ale patriei lor adoptive la nivelul celor mai bune din patriile părăsite cu forța. Nostalgia Europei era extrem de intensă în acel mediu: un supraviețuitor al epocii — politologul Alfred Mayer, născut și educat până în liceu la Bielefeld – îmi povestea în iarna lui 1993, la University of Michigan, Ann Arbor, cum profesorii săi își refăcuseră birourile din noile lor instituții după chipul și asemănarea celor abandonate în fugă, de la mobilier și cărți până la fotografii și tablouri. Între ei, precum și cu studenții de aceeași proveniență, vorbeau cam tot timpul în germană; cu anglofonii se descurcau în limba acestora, pe care o vorbeau cu puternic accent german și/sau est-central european. Fenomenul fusese inaugurat la Hollywood, unde maghiara și germana erau limbile de comunicare principale în anii 1920–1930. Ataşantul profesor rus Pnin din splendidul roman cu același nume al lui Nabokov, refugiat și el — primul val masiv de migrație cultural-academică forțată spre Occident a fost produs de Revoluția din Octombrie și de instaurarea puterii sovietice —, ne dă o oarecare idee, dincolo de parodia tandră, despre acel univers dispărut, care a conectat cel puțin pe durata a două generații istorice tradițiile înaltei culturi europene cu setea de cunoaștere, idealismul și spiritul creator al americanilor.[2]

---

[2] V. Vladimir Nabokov, *Pnin*, trad. rom. de Mona Antohi, București, Humanitas, 2005.

Tabloul de mai sus este în primul rând valabil pentru științele umane și cele sociale, dar ceva din fervoarea umanistă a epocii, potențată de contrareacția la barbaria totalitară și/sau la derapajele democrației americane din anii 1950, a modelat și conștiințele multora dintre cei activi în științele naturii, medicină, tehnologie, ca să nu mai vorbesc de economie și drept. Universitatea păstra încă niște relicve ale spiritului său fondator — umanismul, enciclopedismul, imperativul adecvării intelectului la lucruri, conștiința și etica magisteriului etc.

Două au fost, în esență, traseele ideologice și politice ale primei generații americane studențești postbelice: (a) activismul de stânga, mergând în anumite cazuri și împrejurări până la stalinism, dar în genere focalizat pe antifascism, pacifism, justiție socială, redistribuirea avuției create de relansarea economiei, lupta împotriva discriminării rasiale, temperarea a ceea ce ei divulgau ca fiind mecanismele alienante ale capitalismului; (b) alegerea unor poziții conservatoare, la rândul lor organizabile în două clase — (b1) economiste, având în centru ceea ce George Soros a numit cândva „fundamentalismul pieței", iar John Gray a numit „paleoliberalism", un fel de idolatrie a mâinii invizibile; și (b2) culturaliste, mergând de la apologia culturii clasice, trecând prin filozofia politică elină, apoi prin cea liberală clasică europeană (devenită în America tot mai conservatoare), ajungând până la adoptarea unor formule antimoderne, chiar reacționare, de confesionalism, în unele cazuri de fundamentalism.[3]

Ceea ce a unit toate aceste opțiuni și angajamente până în anii 1960 a fost comuna lor înrădăcinare în înalta cultură și centralitatea educației în viziunile lor sociale, civice și politice. Într-un anume sens, chiar adepții revoluției bolșevice, precum corifeii ei la timpul potrivit, împărtășeau cu preopinenții lor credința în virtutea cardinală a formării, de la *paideia* la îndoc-

---

[3] Pentru un tablou critic mai cuprinzător al scenei politico-ideologice și cultural-academice americane, v. prefața mea la Mark Lilla, *Spiritul nesăbuit. Intelectualii în politică*, trad. rom. de Mona Antohi, Iași, Polirom, 2005: „O istorie intelectuală a tiranofiliei moderne".

trinare. Cu toții se bucurau că studenții lor, *tabulae rasae* al căror vid era înțeles ca infinită șansă de a învăța (numai de la ei!), stau în amfiteatru și săli de seminar, vin la consultații oricând nu sunt în clasă ori la bibliotecă, arhivă, librărie, operă, filarmonică, muzeu, expoziție.

Iconoclasmul și activismul Stângii occidentale din anii 1960 au pus capăt acestei stări ideale. Greve, *sit-ins*, revolte, demonstrații, lupte de stradă și alte asemenea au destrămat violent (și nu numai în sensul violenței simbolice) pacea aproape idilică a universităților din Vest, instituții din care tensiunile și conflictele nu au lipsit niciodată, dar care până atunci, cu excepția gravelor tulburări din anii 1920–1930, provocate în special de extrema dreaptă, rămăseseră în general aulice și intelectuale. În anii 1960 în schimb, agitația studențească a redevenit violentă și antiintelectuală, reușind să clatine serios dar nu decisiv tot ceea ce era de schimbat și sfârșind prin a submina cu mare succes fundamentele și însăși rațiunea de a fi ale universității. Dacă societatea occidentală pare perfect refăcută după șocul anilor 1960 (inclusiv în ceea ce merita abolit ori reformat cu adevărat, dincolo de discurs), universitatea nu și-a mai revenit niciodată: mergând din nonconformism în relativism, din postmodernism în constructivism social și din multiculturalism în postcolonialism și corectitudine politică, lumea academică vestică, în special cea nord-americană, s-a separat tot mai net de societate, eșuând în irelevanță. Deși inginerii, medicii, avocații, economiștii, informaticienii și alții continuă să fie evident necesari, utilitatea socială a științelor umane (și chiar sociale, dincolo de iluzia — și alibiul — unor aplicații practice mergând de la sondajul de opinie la propunerile de politici publice) este și astăzi contestată vehement.

În această tranziție rapidă — pe durata unei generații istorice — de la centralitate simbolică (în Statele Unite, un statut încă recent în anii 1940–1950) la irelevanță s-a ridicat Allan Bloom, copil unic al unei familii de asistenți sociali de origine evreiască europeană din Indianapolis. A intrat la University of Chicago la doar 16 ani, grație unui program pentru supradotați, luându-și

doctoratul cu Leo Strauss la doar 25, după studii strălucite sub auspiciile faimosului Committee on Social Thought și la Paris — unde și predase. În 1957 a studiat și la Heidelberg, după care a predat la University of Chicago în programul de educație a adulților („la seral", cum se spunea la noi), începându-și deci activitatea pedagogică în spiritul Marilor Cărți, prevalent în celebra instituție. A predat apoi pentru scurt timp la Yale, Cornell, Toronto — au mai fost și câteva *visiting professorships* — pentru a se întoarce la *alma mater* și a-și încheia acolo prematur cariera și viața, după o atroce suferință finală.

Opera lui Allan Bloom, naturală prelungire a activității sale de *spiritus rector* și de mentor, include în principal, pe lângă *The Closing the American Mind*: (a) traducerea adnotată, însoțită de o interpretare provocatoare, a dialogului platonic *Republica*; pe urmele lui Leo Strauss, care a teoretizat demersul în cartea lui din 1952, *Persecution and the Art of Writing*, Bloom se apropie de Platon „păgânul", cel transmis de Al-Farabi și Maimonides printr-o manevră apropiată de *ketman*, pentru a înșela vigilența dogmaticilor; aici se găsește una din cheile ezoterismului imputat deopotrivă lui Strauss și discipolilor săi; (b) traducerea comentată a lui *Emile*, de Rousseau; în esență, o altă utopie pedagogică, asemeni scrierii lui Platon — în același spirit, Bloom a comentat și *Banchetul*; (c) o masivă antologie de eseuri, *Giants and Dwarfs: Essays 1960–1990*; (d) un comentariu erudit și original, scris împreună cu Harry V. Jaffa, *Shakespeare's Politics*; (e) o la fel de masivă carte postumă, *Love and Friendship*, încheiată cu puțin înainte de moarte, în care se regăsesc toate pasiunile intelectuale și sufletești ale autorului, de la deja amintitii Platon, Rousseau și Shakespeare la Tolstoi, Jane Austen, Montaigne și Flaubert; din nou, filozoful care era Bloom se distinge de majoritatea colegilor săi printr-o fascinație pentru marea literatură, pe care nu a obosit s-o analizeze și s-o recomande, inclusiv ca modalitate de autocunoaștere și de trăire, fie și prin transfer, a unor stări sufletești de regulă absente din viețile noastre mai curând banale — între altele, cum știm și din *The Closing*, Bloom împărtășea pesimismul antropologic revelat de Tocqueville în

portretul pe care-l face omului democratic; ca și *The Closing*, dar pe un ton mai sfâșietor — autorul își aștepta sfârșitul —, ultima carte a lui Bloom este o condamnare a vulgarității epocii noastre; capitolul despre *Banchetul* lui Platon reia comentariul menționat anterior, fiind cel mai explicit text în care Bloom se referă la iubirea homosexuală, dând un fel de filozofie a prieteniei, iubirii și erotismului, dar fără a face altminteri elogiul vreunei pasiuni anume dintre multele pe care le discută. Numeroase alte comentarii, studii monografice pe cât de substanțiale pe atât de scurte — incluse uneori în volume colective, alteori apărute ca texte liminare —, care ar trebui editate mai sistematic, întregesc producția intelectuală a lui Bloom, încă insuficient analizată în ansamblu. Excepția este frumosul *Denkschrift* coordonat de Michael Palmer și Thomas L. Pangle, cu un titlu atât de potrivit: *Political Philosophy and the Human Soul: Essays in Honor of Allan Bloom* (Lanham, Rowman and Littlefield, 1995).

Să revenim la activitatea didactică, la magisteriul lui Allan Bloom. Arătam mai sus că a umblat mult, din universitate în universitate, lucru obișnuit în Statele Unite. Ca și în Europa medievală, când magiștrii erau urmați de discipoli peste tot, construind astfel itinerariile unei neobosite *peregrinatio academica* și prefigurând formele actuale de *networking*, Bloom a fost urmat de mulți studenți, în special doctoranzi, de la Cornell la Toronto, apoi de la Toronto la Chicago. La Cornell, unde a ajuns deja perfect articulat, el a avut două experiențe fundamentale. În primul rând, a făcut parte din Telluride Association, o grupare voluntară de profesori și studenți angajați într-un fel de utopie comunitară: studenții primeau gratis casă și masă, locuiau în comun, se autoadministrau, învățând oarecum *in vitro*, sub îndrumarea profesorilor, cum să facă sinteza dintre idei și viață.

Influența lui Allan Bloom asupra unora dintre locatarii din Telluride House a fost enormă, inspirând unul dintre „miturile" cele mai rezistente ale stângii academic-mediatice, și anume rolul crucial al filozofului în formarea marilor figuri de mai târziu ale neoconservatorismului. Astfel, Bloom, format la rândul său de Leo Strauss, s-ar înscrie într-o cabală transgenerațională a

filozofilor-regi și a mentorilor lor, avându-i la un capăt pe Dion din Syracuza, Socrate și Platon, iar la celălalt pe George W. Bush, Francis Fukuyama și Paul Wolfowitz. Ascensiunea așa-zișilor „neoconservatori" în administrațiile prezidențiale americane date de Partidul Republican, în special sub cele patru mandate ale lui Reagan și ale familiei Bush — mai nou, spectrul unui al cincilea plutește în aer! —, a exasperat Stânga, exacerbând teoriile conspirației potrivit cărora cea mai veche democrație din lume ar fi captiva unui grup diabolic de *neocons* care controlează mediile, viața politică, mințile cetățenilor, întregul glob pământesc. Grupul *neocon* nu poate fi decât diabolic, fiindcă Diavolul este mai ecumenic decât instituțiile religioase: cum altfel s-ar putea explica alianța contra naturii dintre evrei și (neo)protestanți? O altă probă, ceva mai indirectă, citată în sprijinul ideii că Bloom ar fi făcut parte din cabala menționată, este reala fascinație a unor figuri cu evidente afinități elective și statornice contacte — Leo Strauss, Alexandre Kojève, Allan Bloom, pentru a nu menționa decât pe cei mai importanți, fiecare având o listă lungă de discipoli (aproape) la fel de faimoși — pentru arcanele guvernării, pentru transmiterea (cvasi)secretă a cunoașterii, prin contact pedagogic direct, mergând până la forme fizice de *eros paidikos*.

Este imposibil să repertoriez aici toate cele ce s-au pus în seama lui Allan Bloom după succesul epocal al cărții care apare acum în românește. Antologia acestor invenții, acuzații și calomnii ar acoperi mii de pagini, iar vasta producție nu a încetat cu moartea celui care le inspiră. Mă aștept la noi răbufniri în 2007, când aniversarea a douăzeci de ani de la apariția ediției originale va prilejui cu siguranță și un bilanț al impactului său public. Deocamdată, urmărind conversațiile din mediile academic-publicistice nord-americane, am observat unele încercări inedite de apropriere genealogică, de „recuperare", inclusiv de către unii autori de stânga![4]

---

[4] Citez, nu tocmai la întâmplare, câteva texte pe tema „cabalei neocon", accesibile pe Web: Thomas J. DiLorenzo, „The Ivy League Dissects the Neocon Cabal"; Tony Papert, „The Secret Kingdom of Leo Strauss"; pentru un articol serios pe această temă, v. Thomas G. West, „Leo Strauss

Am discutat cu prilejul menționat în nota 1 cel mai cuprinzător portret ficțional al lui Allan Bloom de până acum: „Abe Ravelstein", o fictivizare foarte discutabilă a profesorului datorată prietenului său de o viață, Saul Bellow.[5] Bellow, apropiat sufletește și afin cultural-ideologic cu Bloom aproape toată viața, a ales să-l încondeieze, mai curând decât să-l zugrăvească, într-un ultim roman scris la adâncă senectute, din care nu lipsesc accentele unei răutăți senile fără mari valențe estetice.

---

and American Foreign Policy"; v. și articolul lui Alain Frachon și Daniel Vernet, „Le strategе et le philosophe", apărut inițial în *Le Monde* (15 aprilie 2003), o bună introducere pentru cititorul mai puțin familiarizat cu dezbaterile din Statele Unite. Pe spațiul unei întregi cărți, Anne Norton a înfierat „cabala neocon" în *Leo Strauss and the Politics of American Empire* (New Haven, Yale University Press, 2004), oferind multe informații utile despre Strauss, prietenii și discipolii săi (așa-numiții *Straussians*), dar fără să aducă probe serioase exact în domeniul politicii internaționale. Că Bloom ar fi mai curând de stânga decât de dreapta (sau, în limbajul confuz al Stângii, mai curând liberal decât conservator) este teza lui Jim Sleeper într-un articol apărut în *New York Times Book Review* (4 septembrie 2005), „Allan Bloom and the Conservative Mind". Poziția lui Sleeper a generat proteste printre conservatorii care îl admiră pe Bloom (v. articolele semnate de Gerald J. Russello în *NRO. National Review Online* și de Roger Kimball în *The New Criterion* (ambele accesibile pe Web). Kimball este autorul unei cărți apreciate de Bloom, care i-a scris un *endorsement*: *Tenured Radicals* (1990). V. ed. revăzută și adăugită, cu o nouă introducere: *Tenured Radicals: How Politics Has Corrupted Our Higher Education*, Chicago, John R. Dee, 1998. Fenomenul este interesant în sine, fiindcă Bloom este inclasabil: critic, dar nu doctrinar (până la capăt), ambivalent, ambiguu. Am scris cândva că unii nu i-au iertat homosexualitatea, poate fiindcă un conservator homosexual pare unora o *contradictio in adjecto*. Nici Bloom, nici Foucault, spre cinstea lor, nu au acceptat să devină purtători de stindard ai culturii *gay*; deși nu și-au ascuns „orientarea sexuală"; au considerat-o însă o chestiune privată, nu o cauză publică. Cele două discuții se leagă, așa cum am sugerat: Bloom era un nonconformist, chiar un excentric, deci puțin pretabil înregimentării. Aspectul a fost subliniat de Paul Varnell într-un articol din *Chicago Free Press* (17 mai 2000), acum accesibil pe Web.

[5] Bellow a predat alături de Bloom seminarii despre literatură și politică (Stendhal, Flaubert, Céline, teatrul lui Machiavelli, Moliere, Dostoievski etc.); cei doi au petrecut împreună, de-a lungul mai multor

Am descoperit între timp și un portret ficțional „la puterea a doua" al lui Bloom, în micul roman *La fiesta de las turcas*, semnat de José Antonio Aguilar Rivera (Mexico City, Editorial Aldvs, 2001). Autorul, mexican născut în 1968, a ajuns în septembrie 1992 la University of Chicago, unde a obținut apoi doctoratul în științe politice. A aflat de misterioasa și tragica moarte a lui Ioan Petru Culianu (21 mai 1991), care avea să-i inspire și romanul; nu l-a cunoscut nici pe Allan Bloom, deja grav bolnav, decedat pe 7 octombrie 1992. Romanul este dedicat memoriei regretatului Culianu și acoperă ultimele zile și ore ale acestuia, inclusiv asasinarea de către un securist; pentru a-l scrie, autorul s-a documentat în special prin lectura scrierilor lui Ted Anton, nu tocmai perfecte ca informație și în special ca analiză și interpretare; a mai frunzărit câteva din operele dispărutului, din care a împrumutat prin simplă adaptare pagini întregi, transformate în pasajele cele mai izbutite din roman; spune că a folosit cumva și cunoscuta carte a lui Mac Linscott Ricketts despre rădăcinile românești ale lui Eliade. Dar numele lui Eliade este Grielescu, luat de la Bellow; tot de la Bellow l-a luat și pe Abe Ravelstein.

---

decenii, o mare parte a timpului lor „liber"; au citit și discutat cărți; au polemizat amical pe toate temele culturale, ideologice și politice; John Podhoretz a scris despre Bellow că a trecut de la dreapta la stânga, ceea ce în principiu l-ar fi distanțat automat de Bloom; eu cred însă că polemicile celor doi, unele ficționalizate în *Ravelstein*, porneau mai curând de la faptul că amândoi erau puternice personalități inclasabile și versatile; Bellow era, pe deasupra, mai puțin snob, poate fiindcă nu credea — ca Bloom — că tot ce era mai bun în America era un transplant european. Prietenul nostru comun Richard Stern mi-a spus cât de devotat l-a susținut Bellow pe Bloom în perioadele în care cel de-al doilea suferea cumplit și era supus unor tratamente medicale extrem de chinuitoare — Bloom însuși i-a declarat asta lui Stern, în ultima sa remisie. În fine, prefața lui Bellow, scrisă în mai 1986, exact acum două decenii, a fost foarte laudativă, ceea ce i-a făcut pe unii să susțină că Bloom nu era altceva decât un produs al lui Bellow, care putuse chiar scrie, măcar parțial, *The Closing of the American Mind.*

Astfel, eroii fictivi ai lui Bellow au reînviat în romanul lui Aguilar Rivera. Unde sper să se și oprească, punând capăt unei derive intertextuale care ar putea ajunge să substituie biografiilor unor oameni reali tot mai fictive pseudobiografii interactive. Dincolo de jocul literar (efectele sale estetice, din păcate, sunt foarte modeste), „viața" factice, contrafăcută, pe alocuri simplă făcătură contrafactuală, tinde să obscurizeze viața, să-i manipuleze și să-i siluiască sensurile și semnificațiile. Într-o lume tot mai ahtiată după asemenea exerciții și tot mai dezinteresată de realitate, raportul dintre ficțiune și fapt s-a modificat esențial. Plutim într-o lume de ficțiuni și de ficțiuni construite pe ficțiuni ș.a.m.d., într-un univers în care separațiile nete au fost înlocuite de evanescente zone de negociere și contaminare ontologice indecidabile. Reazemul tuturor acestor fabulații și fantasme s-a pierdut. Prin urmare, nu mai poate exista nici exigența minimă a adevărului. Putem spune orice despre orice și despre oricine. Paradoxal și ironic, chiar noțiunea de ficțiune a devenit ininteligibilă.

2. Problemele centrale: un examen critic-hermeneutic

Așa cum arătam în preambul, *The Closing of the American Mind* este organizată ca o trilogie. Înainte de a intra în substanța ei, autorul pregătește minuțios terenul. Cuvântul înainte al lui Saul Bellow, presărat cu multe elemente autobiografice și de critică a culturii — între ele, o judicioasă analiză a disprețului europenilor pentru americani și interesanta idee că eliberarea de istorie și cultură ar putea fi un avantaj în condițiile declinului actual al Occidentului —, îl prezintă pe Allan Bloom cu mare simpatie și admirație, ca pentru a-l legitima (Bellow avea prestigiul Premiului Nobel pentru literatură, pe când Bloom era necunoscut marelui public, chiar și mediilor universitare nespecializate); în prefață, Bloom face elogiul profesorului (ideal), al educației liberale (se introduce astfel tema centrală

a întregii lucrări), al spiritelor superioare (în sens nietzschean), pentru a-și anunța apoi intenția de a contribui la înțelegerea noii generații de studenți (cea a anilor 1980), de care marele educator începea să se simtă străin; criza universității este gravă, susține autorul, fiindcă societatea depinde esențial de universitate (o teză oarecum *pro domo*, contrazisă de ruptura dintre *gown* și *town* în Statele Unite; în fine, substanțiala introducere face o acerbă critică a relativismului, divulgându-i efectele pernicioase în plan epistemologic, etic și moral, civic și politic, fiindcă relativismul proclamă falsa „virtute" unică a „deschiderii", dar în fapt conduce către contrariul ei, omogenizând cultura americană în numele unei pseudo-deschideri către alteritățile non-occidentale și eșuând — reformulez aici, dar rămân în spiritul acestei diatribe tocquevilliene — într-un fel de „tiranie a minorității". Dincolo de virulența ieremiadei lui Bloom, semnalez o bună doză de ironie, care ne ajută să o... relativizăm întru câtva, fără a-i subestima gravitatea și îndreptățirea.

În această istorie intelectuală a proto-corectitudinii politice (dacă-mi este permis un termen propriu), Bloom divulgă deja dezagregarea curriculumului universitar nord-american sub presiunea unui fel de proiect de sinucidere culturală și științifică bazat pe abjurarea rădăcinilor greco-romane ale universității și asumarea unei vinovății infinite pentru tot ce a făcut vreodată lumea occidentală. Soluția propusă de autor în întreaga lucrare, de fapt în întreaga sa viață și în ansamblul operei, este tocmai restaurarea legăturilor noastre esențiale cu tradiția; cu alte cuvinte, „re-vrăjirea lumii", refacerea „corolei de minuni a lumii". Furibunda sentință împotriva „mândrei lumi noi" care se îndrepta deja hotărât spre instituționalizarea corectitudinii politice trebuie citită și recitită cu multă atenție înainte de a merge mai departe cu lectura.

Până aici, deși nu împărtășesc multe din accentele polemice ale autorului, îmi înregistrez un singur mare dezacord cu el: Bloom, pe fondul unei juste șarje împotriva științelor sociale (șarjă care trebuie înțeleasă în spiritul, nu în litera ei), formulează primul dintr-o lungă serie de atacuri la adresa istorismu-

lui, pe care îl înțelege pur și simplu greșit. Astfel, fapt întristător la un om de inteligența și acuitatea sa analitică, Bloom se aliniază tuturor filozofilor care resping științele istorice în numele unei pretinse perenități transistorice a valorilor și ideilor. Nu pot intra aici în detalii, deși ar merita, fiindcă neînțelegerea *istoricității* — adică a ceea ce este cu adevărat istoric în istorie — îl determină pe Bloom să emită mai multe judecăți eronate de-a lungul cărții, inspirate de preferința sa declarată cu seninătate pentru anumite forme culturale și anumite idei considerate eterne, deși nici ele nu pot scăpa istoricității, fiind ale unui anume timp-loc; rațiunea ultimă a atașamentului bloomian pentru cultura — și, în genere, lumea — elină nu poate fi în nici un caz această pur și simplu banală prejudecată a filozofilor „fără organ" pentru istorie. Altele trebuie să fie argumentele unuia care susține relansarea modelului paideic al Eladei în plină (post) modernitate. Din fericire, Bloom însuși le oferă, deci îi putem trece cu vederea diversele idiosincrazii și erori categoriale.[6]

---

[6] Ca teoretician al istoriei, am văzut această meteahnă — an(ti)istorismul — chiar la filozofi ai istoriei cu nume extrem de mari. De regulă, acești filozofi nici nu citesc lucrări de istoriografie, sau le citesc „în diagonală", căutând numai ideile abstracte și dezinteresându-se de contexte. Poziția lui Bloom este una ortodox straussiană (cel mai valoros exponent al gândirii straussiene a istoriei este însă Harry V. Jaffa), avându-și originile simultan în trei direcții de gândire: singulara hermeneutică „originaristă" a lui Strauss, intensivă și oarecum structuralistă, care neglija orice nu se găsea în raporturile complexe (dar pentru care contextul este irelevant) dintre cuvinte și propoziții; deductivismul economiștilor *laissez-faire* veniți tot din lumea germanofonă, ca Hayek și Mises, cărora li s-a alăturat Milton Friedman; tradiția școlii neotomiste de la Chicago, reprezentată de Robert Hutchins și Mortimer Adler (la rândul lor, cu surse americane mai vechi). Astfel, Chicago a devenit centrul unei gândiri absolutiste, antipragmatiste și anti-istoriste. În acest cadru trebuie citit antimodernismul conservator-liberal al lui Bloom, ca și faimosul program Great Books, ca și nu mai puțin faimosul Committee on Social Thought. V. excelentul studiu al lui Fred Matthews, „The Attack on 'Historicism': Allan Bloom's Indictment of Contemporary American Historical Scholarship",

Să ne apropiem acum de trilogia propriu-zisă. În prima parte, Bloom îi descrie în mare amănunt pe studenți, dintr-o perspectivă multiplă: culturală, pedagogică, sociologică, psihologică, ideologică, antropologică. În a doua parte, cea mai rezistentă a trilogiei, nucleul său ideatic, Bloom se ocupă de transformarea profundă a culturii și, în general, a lumii americane sub influența nihilismului european, mai ales german, avansând o comparație (riscată) între Republica de la Weimar și Statele Unite de după anii 1960. În fine, a treia parte a trilogiei este o vastă frescă analitică a universității, cu accent pe originile intelectuale și ideologice europene ale crizei spiritului american (o criză măsurată mai ales în instituțiile academice), pe mutația pernicioasă petrecută în anii 1960, pe consecințele tuturor acestor derive, degringolade și mutații.

Să luăm pe rând câteva dintre criticile cele mai radicale formulate de Allan Bloom, pentru a le supune aceluiași examen critic-hermeneutic în spiritul căruia am oferit și până acum câteva elemente de analiză și evaluare. În acest context, „hermeneutic" înseamnă tot ceea ce înseamnă de obicei, cu o insistență specială asupra empatiei. Eu cred că empatia — chiar „empatia rece", cum s-a propus — este esențială în judecata critică;

The American Historical Review, vol. 95, nr. 2, aprilie 1990, pp. 429-447. În mod paradoxal, pe această combinație de influențe se articulează filonul cel mai spectaculos al gândirii lui Bloom despre istorie, cel puțin la nivel retoric: un pesimism cultural riguros, chiar apocaliptic, numit de un exeget, Mark S. Jendrysik, *declinism* (de la „declin"). Bloom nu e singurul filozof care a înțeleș greșit istorismul. Cel mai cunoscut în acest sens este Karl Popper, care pur și simplu a „resemantizat" termenul, imputând istoricilor ceea ce numai profeții și unii politologi au încercat: prezicerea viitorului. V. cartea sa celebră, *The Poverty of Historicism*, care nu are nimic de-a face cu importantul curent istoriografic lansat în Germania cu numele *Historismus*, ținta predilectă a filozofilor, uneori din pricina apropierilor foarte sporadice dintre generația mijlocie a curentului, reprezentată de Friedrich Meinecke, și național-socialism. Lucrările lui Jorn Rusen și ale discipolului său Friedrich Jaeger au „reabilitat" pe deplin extraordinara contribuție a istorismului german, propunând o critică pertinentă și judicioasă.

„execuțiile" politico-ideologice, de regulă retrospective și adesea tardive, sunt până la urmă ineficiente, nu doar partizane și parțiale: pentru fi critic în mod veritabil, prima operație intelectuală este reconstruirea empatică a poziției și contextelor „obiectului".

Vorbind despre studenții americani, Bloom are multe de reproșat. Nu neapărat studenților înșiși, pe care-i învăluie cu o generozitate pedagogică uneori de-a dreptul tandră (malițioșii au explicat asta prin atracția fizică pe care o simțea profesorul pentru efebii Lumii Noi). Bloom deplânge în stilul unui moralist clasic descompunerea familiei tradiționale, a cărei bogăție spirituală provenea cândva din combinarea virtuților private și publice cu o solidă bază etică și culturală comună, articulată în jurul Bibliei.

Autorul crede că universitățile americane au irosit și deturnat entuziasmul tinerimii postbelice, o categorie socială setoasă de cunoaștere, debordând de energie și entuziasm, încarnare colectivă a promisiunii unei lumi mai bune. După cum Mao a lansat lozinca „Sputnikul nostru — educația fizică!", obligându-și tineretul să se extenueze în exerciții gimnastice sterile, pe deasupra muncii epuizante, Bloom sugerează că șocul lansării primului satelit de către sovietici a generat un mare avânt educativ în Statele Unite, din nefericire scăpat din vedere de științele socio-umane. În consecință, „elanul vital" — ca să spun așa — al tineretului american nu a fost inteligent și responsabil „recuperat", găsindu-și singur debușeul în revoltele studențești din anii 1960. Așadar, deși studentul venea la universitate ca perfectă *tabula rasa*, universitatea a pierdut ocazia de a-i imprima ideile, valorile, deprinderile de gândire critică și celelalte elemente ale educației liberale (clasice).

E curioasă, la un comentator și traducător al lui Platon, această apologie a ignoranței inițiale ca teren al virtualității pedagogice infinite. Psihologia cognitivă și teoria educației care au în centru conceptul de *tabula rasa* au fost, ne amintim, inaugurate de Aristotel în *De anima*, pentru a fi reluate de Locke într-o manieră care s-a păstrat până azi, după ce au trecut prin psihanaliza

lui Freud. Cred că explicația filozofică trebuie căutată în raporturile lui Bloom, deja amintite, cu neo-tomismul de la Chicago (Toma din Aquino a relansat *tabula rasa* în *Summa theologica* 1.79.2), aflat la temelia programului Great Books. Explicația psihosociologică și cultural-ideologică este probabil o combinație de *captatio benevolentiae*, resemnare și spirit practic (ce altceva să faci dacă studenții îți vin în clasă complet ignoranți?).

Așadar, socotește Bloom, potențialul acestor *tabulae rasae* (inocente) este irosit și deturnat: în loc de Great Books, *Petty Books* (ca să inventez un antipod convenabil), pretențioase și pseudo-profunde, care tulbură mințile, nu le edifică; nici lectura ziarelor, care înlocuise deja rugăciunea pe timpul lui Nietzsche, nu mai există, fiind înlocuită de televizor; toate formele de autoritate — de la părinți la profesori și oameni politici aleși democratic — au fost decisiv subvertite, „deconstruite", dimpreună cu tot ce constituia tradiția, inclusiv religia, dragostea, eroismul, sublimul, profunzimea și alte asemenea virtuți și valori, „pasiuni și interese". Asta se vede din muzica tinerilor — MTV apăruse deja! —, pe care Bloom o contrapune de-a lungul întregii cărți muzicii culte, în special operei. În Statele Unite, opera, am mai scris, este însă expresia absolută a ambiguității culturii înalte; e locul prin excelență în care Stânga și Dreapta se întâlnesc, ca într-un ritual carnavalesc: haine de seară, cină formală după muzică etc.; și un topos la fel de clasic, alături de muzica simfonică, al întâlnirii dintre cultura populară și comportamentul social alternativ/deviant, de la prostituție și homosexualitate la omucidere — a se vedea romane/filme ca *Portocala mecanică*, *Pretty Woman*, mai recent *Written on the Body* etc. Atât de intensă este antipatia lui Bloom față de rock, încât el ajunge să compare festivalul de la Woodstock cu marșurile naziste! Asemenea aprecieri extreme, pur și simplu absurde, trecând mult dincolo de limitele unei firești neînțelegeri „culturale" intergenerationale (*generation gap*), sunt puține totuși în întreaga lucrare. Nu ele îi dau măsura, ci maiestuosul, mișcătorul, tulburătorul, înaltul edificiu construit de Bloom în *The Closing of the American Mind*.

Celelalte aspecte ale profilului studentului american prezentate critic de Bloom sunt: relațiile interumane (trivializate, golite de emoțiile nobile; așa, nici sexul nu mai este ce era!); avansul irezistibil al egalitarismului (altă mare temă tocquevilliană: „egalizarea condițiilor", cheie a transformării democratice); tensiunile și conflictele rasiale, un element important în gândirea lui Bloom, cristalizat inițial sub impactul experienței sale de la Cornell, unde a avut prilejul de a-i vedea în (re)acțiune pe radicalii negri, de a observa lașitatea oportunistă a universității și universitarilor.

Partea a doua a trilogiei, „Nihilismul în stil american", scrutează fundamentele filozofice — de la epistemologie la morală și metafizică — ale lumii nord-americane contemporane. Pentru Bloom, aceste fundamente sunt de recentă sorginte europeană, iar figura centrală a transplantului transatlantic este Nietzsche, fondatorul relativismului valoric, care ne îndeamnă să mergem „dincolo de bine și de rău", proclamă moartea lui Dumnezeu, ne împinge într-un abis nihilist și antidemocratic. Faptul că Nietzsche este mai popular la Stânga decât la Dreapta nu trebuie să ne înșele; nici fascinația unor egalitariști pentru creatorul „supraomului". Refăcând „filiera germană" – în care evreii germani refugiați în Statele Unite au jucat un rol esențial —, Bloom arată memorabil în mai multe rânduri câtă neînțelegere și confuzie au însoțit perniciosul transfer cultural, precum și ce rezultate ciudate, aberante, distructive sau ridicole a avut el: acest „nihilism cu happy-end" (dacă ai probleme, te duci la terapist) se găsește la temelia „stilului de viață american", „o versiune Disneyland a Republicii de la Weimar pentru întreaga familie"; în fine, cu mai multe referințe muzicale (ca fan de jazz, o recomand pe aceea în care patosul german americanizat este reprezentat de Louis Armstrong cântând o melodie din *Opera de trei parale* a lui Brecht), Bloom ironizează aspru hibridul amintit: „Starurile noastre cântă un cântec pe care nu-l înțeleg, tradus după originalul german" ai căror textieri sunt Nietzsche și Heidegger. Hibridul nihilist „euroatlantic" — „un nihilism fără abis" — ratează în primul rând din cauza

absenței unor trăsături indispensabile ale receptorului, în primul rând lipsa dimensiunii tragice: „pe fermecatul tărâm american sentimentul tragicului nu-și prea află locul". Tocqueville însuși observase acest lucru, încă din anii 1830. Ironia istoriei face ca nici astăzi americanii să nu poată citi cu adevărat cel de-al doilea volum al *Democrației în America* — o meditație profetică și tragică despre ceea ce revelează omul democratic („omul nou", pentru marele gânditor francez) despre natura umană.

Numeroase confesiuni autobiografice, precum și analize punctuale ale unor autori și cărți ritmează și ilustrează diatriba lui Bloom. Fiecare dintre ele ar merita o discuție aparte, fiindcă toate ne ajută să urmărim mai bine meandrele și chiar contrasensurile discuției centrale. Pe întreg parcursul lecturii, nu trebuie să uităm că Bloom însuși a scris din interiorul „marii transformări" (ca să reiau în acest cadru celebra analiză făcută modernității de Karl Polanyi în anii 1940), deci nu are sens să căutăm aserțiunile (pretins) neutre valoric ale unui weberian — să nu uităm că Max Weber predica știința „obiectivă", *wertfrei*, în contextul luptei sale împotriva marxiștilor! —, ci meditațiile unui „spectator angajat" de tip aronian. Bloom respinge ca „imaginară" distincția weberiană între fapte și valori. În orice caz, potrivit mărturiei lui Bloom, Weber se citea la Chicago împreună cu Freud (ambii fiind puternic influențați de Nietzsche) în momentul sosirii în campus a studentului adolescent — în plin optimism postbelic, bazat pe liberalismul New Deal și pe extrem de popularul behaviorism, două forme *soft* de „inginerie socială utopică" (Popper). Marx, venerat dar puțin citit, avea să-și ia revanșa în anii 1960 și după, dar nici el nu a fost citit vreodată „inocent", ci prin filtrul celor trei clasici amintiți.

Bloom, așa cum spuneam, vede America timpului său ca pe un produs derivat al Europei, incapabil de emancipare intelectuală veritabilă: un fel de sălbatici care nu au trăit drama revelației, deci sunt evanghelizați în zadar, și care depind de misionarii și intermediarii germani pentru a cunoaște restul lumii, de la Grecia (americanii, susține autorul, nu auziseră de

Oedip înainte de Freud!), Roma, iudaism și creștinism la modernitate.

Cariera modernității în Lumea Nouă este într-adevăr ciudată: Revoluția Americană, înaintea celei franceze, a instituit modernitatea politică (Bloom acceptă asta); dar Revoluția Franceză a avut consecințe mult mai importante, pe termen mai lung, neepuizate până azi. Cele două revoluții îi inspiră lui Bloom o analiză contrastivă a Statelor Unite și Europei: pe când clasa mijlocie americană este considerată de toți un factor de progres, burghezia europeană este văzută invariabil negativ — Stânga și Dreapta îl urăsc deopotrivă pe burghez; reacționarii, dezmoșteniții Vechiului Regim, nu au avut pondere în America; religia a fost domesticită durabil în Lumea Nouă, fiind transformată într-un fel de religie civică. Și în aceste puncte, Bloom se întâlnește cu Tocqueville; aș putea spune chiar că, dincolo de Elada, referința sa cardinală, Bloom este mai apropiat de Tocqueville și Montesquieu decât de *Federalist*; astfel, Bloom, deși născut și format în Statele Unite, e la fel de european — și de puțin american — ca Leo Strauss, născut și format în Europa. Fără îndoială, recepția mai curând ostilă a lui Bloom în multe cercuri americane are ceva de-a face cu senzația că autorul nu e un american veritabil. Eu cred însă că tocmai aici găsim una din cheile formidabilei pătrunderi a criticii lui Bloom: o disonanță cognitivă fertilă și perspicace, o diferență interiorizată și reflectată, de bună-credință în ciuda retoricii nemiloase, de luat în seamă în ciuda faptului că Bloom este, în multe privințe, un excentric. Așa îl văd eu: un erudit într-o lume pentru care erudiția nu contează; un dandy provincial, prizonier pe un campus asediat de lumea americană ostilă, filistină, arhaică, antimodernă, premodernă, postmodernă (dar niciodată modernă!), tânjind bovaric după viața socială și culturală a Parisului; un savant respectat într-un cerc restrâns, dar visând la arena publică, așa cum (idealizat) o văzuse el în Europa; un critic cultural pesimist și adus la disperare de declinul și demonetizarea sferelor înalte în care omul ar trebui să evolueze pentru a împlini promisiunea naturii umane; un educator pus

în fața unor *tabulae rasae* care tind să rămână astfel, ori să se abandoneze noilor Socrate/Pygmalion/Cicerone, tot mai vulgari, mai meschini, mai găunoși.

Tabloul făcut de Bloom Americii este de bună seamă mult mai complex și, la limită, inenarabil. Cititorul îl poate admira în toată bogăția lui, care mai include — mergând pe firul conducător din *The Closing of the American Mind* — extraordinare pasaje despre confluența specific americană a proiectului de reconstruire a politicii — un nou început teoretic, inspirat de Hobbes, Locke și Rousseau — cu proiectul descoperirii/fondării Lumii Noi — un început practic; acest dublu adamism se desfășoară pe fundalul grandioasei geografii americane — o admir și eu nespus —, în care sublimul, banalitatea, disperarea sunt încrustate parcă geologic și biologic, ca într-o fantasmă a lui Alexander von Humboldt „revizitată" de Leo Frobenius. Cum spune Bloom însuși, America e „o mare scenă pentru exprimarea marilor gânduri", teatrul unei confruntări — și, aș spune eu, al unei fuziuni problematice — dintre Locke și Rousseau.

Fraze și pagini de o exactitate aforistică și de o poezie sfâșietoare în ciuda unor ocazionale accente (auto)ironice scrie Bloom, în continuarea cărții sale, despre: sine („substitutul modern al sufletului", „mai mult sentiment decât rațiune"); „dezordinea intelectuală a lumii noastre"; cultură, de la subculturile proliferante — rock, droguri etc. — la „eșecul culturii", care „e acum cultură", de la separarea ei de politică, urmată de absorbția politicii în subpolitic (economie) și suprapolitic (economie), la apariția antinomiei americane economie–cultură; valori, care „iau locul binelui și răului"; religie, înlocuită de „religiozitate" și „sacru" — la care aș adăuga și „spiritualitate", în sensul dat termenului de mișcarea New Age.

Descriind războaiele culturale nord-americane, cu precădere cele ale anilor 1960–1980, Bloom ne atrage mereu atenția asupra răspândirii triumfale a relativismului cultural, care „spre deosebire de relativismul simplu, propovăduiește nevoia de a crede, subminând totodată acea credință". Pentru a evidenția mai preg-

nant criza spiritului american, Bloom întreprinde — o spune chiar el în câteva rânduri — o minuțioasă și adesea extrem de profundă analiză a vocabularului intelectual, academic și public american: „un dicționar explicativ al limbajului actual". O „arheologie", ar putea sugera un foucauldian, fiindcă Bloom însuși, în ciuda proastei sale păreri despre postmodernism, a folosit noțiunea, ca și pe aceea de „discurs". Voi reveni mai jos cu un citat extins. O critică (ideologică) a ideologiei, ar putea sugera un marxist, dacă ar reuși să treacă peste devastatoarea analiză dată aici marxismului, în special în capitolul despre nietzscheanizarea Stângii (sau „stângizarea" lui Nietzsche, cealaltă față a medaliei). În general, critica Stângii din cartea în discuție este de un sarcasm (portretul lui Sartre este exemplul perfect), de o virulență și de o profunzime pe care numai un straussian le poate atinge în Statele Unite; bineînțeles, Stânga e cu atât mai pernicioasă în ochii lui Bloom cu cât, rămânând fără proletari prin transformarea întregii societăți americane într-o clasă de mijloc — multistratificată, palimpsestică, aș adăuga eu —, i-a sedus și înregimentat pe studenți, transformându-i pe toți în activiștii tuturor cauzelor „contraculturale" și deci politic corecte.

Spre sfârșitul acestei viziuni cuprinzătoare și sumbre, Bloom revine la chestiunea limbajului, pentru a-i semnala locul crucial în întregul său proiect: „Am încercat să ofer schița unei arheologii a sufletelor noastre așa cum sunt ele." Iar soluția întrevăzută de autor pentru grava criză a spiritului american este, în mod paradoxal pentru cineva care vituperase istorismul (confundându-l oarecum cu istoria, până la urmă), recursul la istorie, chiar dacă nu e vorba de istoria pozitiviștilor: „Avem nevoie de istorie nu ca să spună ce s-a întâmplat, sau ca să ne explice trecutul, ci pentru a reînvia trecutul, astfel încât să ne explice și să facă posibil un viitor. Aceasta este criza și oportunitatea noastră educativă. Raționalismul occidental a culminat într-o respingere a rațiunii. Este oare necesar acest rezultat?" Dar asta spun și istoricii inteligenți, înzestrați cu spirit critic și cu facultatea de a reflecta asupra marii aventuri umane!

Nu pot încheia prezentarea părții centrale a trilogiei fără a evoca din nou consensul celor doi mari prieteni, Bloom și Bellow, asupra celor mai multe dintre aspectele discutate în carte. Iată citatul din Bellow folosit de Bloom spre sfârșitul densei analize a fundamentelor lumii americane: „vreau", spune marele romancier, „redescoperirea magiei lumii sub rămășițele ideilor moderne". O imensă provocare intelectuală, nu mai e cazul să insist, fiindcă poate duce, dacă spiritul critic are momente de eclipsă, la „re-vrăjirea" radicală a lumii, adică exact la contrariul proiectului democrației liberale.

Partea a treia și ultima a trilogiei revine sistematic la critica instituției universitare americane. Aceeași combinație atașantă și persuasivă de amintiri (cu un minunat pasaj despre falsul gotic de la University of Chicago, singurul gotic accesibil adolescentului Allan David Bloom) și sentințe idiosincratice, de analize judicioase și interpretări riscate, de nostalgie cu ocazionale nuanțe aproape reacționare, nu doar conservatoare.

Bloom deplânge declinul universităților europene din vremea sa, care au încetat să mai inspire America, intrată și ea în declin. Sarcina esențială a universității — „a menține întrebările permanente în centrul atenției" —, ca și, legat de aceasta, funcția ei supremă — „protejarea rațiunii de ea însăși" — au fost marginalizate, trădate, aproape uitate. Întregul proiect inițial al universității, consideră autorul, se află în criză, astfel încât instituțiile de învățământ superior nu mai sunt cu adevărat „nucleul democrației liberale, temeiul ei, depozitarul principiilor ei active și sursa continuă de cunoaștere și educație care menține în mișcare mașinăria regimului".

Pentru a redresa universitatea și, astfel, societatea, Bloom cere o revenire la tradițiile educației liberale, începând cu Socrate. Ca să fim cu adevărat în stare de a ne corecta, avem urgentă nevoie de o „relectură" a tradiției, pentru a despărți binele de rău. Este exact ceea ce propune Bloom în continuare, până la sfârșitul cărții, mobilizându-și tot bagajul academic și existențial, refăcând traseul învățământului superior de la Nietzsche și Heidegger la contemporanii săi. Așa cum am văzut mai

înainte, anii 1960 sunt, în opinia autorului, cei care au adus „dezastrul absolut“ în universități, tocmai când, grație revirimentului academic și societal din anii 1950, educația, cultura și știința democrațiilor liberale păreau relansate. „Problema este — scrie Bloom — lipsa oricărei unități a științelor și pierderea până și a voinței sau a mijloacelor de a discuta chestiunea.“ Ca să luptăm împotriva fragmentării și transformării tuturor universitarilor în *Fachidioten*, Marile Cărți trebuie așezate în centrul educației, nu singure, nu într-un mod dogmatic, ci ca o inspirație permanentă și ca un reper, ca un orizont absolut al formării.

Din nefericire, nici măcar specialiștii — tot mai înguști — din științele umane nu mai sunt capabili să întrezărească unitatea științelor, reușind cel mult o istorie a ideilor, nu și o trăire a lor. Așadar, criza educației liberale este „o criză intelectuală de primă mărime“, chiar „criza civilizației noastre“.

Finalul întregii cărți este apocaliptic, în ciuda încrederii neștirbite a lui Bloom în natura umană, precum și în valori eterne ca adevărul, prietenia, individul, binele, frumosul etc.: „Acesta este momentul american în istoria lumii, cel pentru care vom fi judecați în veci.“ În 1986, o atare frază părea exagerată, în ciuda evidentei ponderi a Statelor Unite în lumea bipolară instituită de Războiul Rece. De atunci, afirmația oarecum profetică a autorului a devenit o constatare banală.

3. După douăzeci de ani

O carte de idei lungă și extrem de densă care se vinde în peste un milion de exemplare numai în Statele Unite, rămâne în discuție și acum, cunoscând și o senzațională carieră internațională, nu are nevoie de multe recomandări. Dar eu scriu despre ea la douăzeci de ani după ce a fost scrisă. Și scriu pentru publicul românesc, care nu a avut la îndemână până acum traducerea textului și, judecând după raritatea referințelor respective, nu s-a preocupat prea mult nici de textul original. Prin urmare,

mă preocupă două categorii de probleme, grupate în jurul a două întrebări clare: (a) mai este actuală cartea lui Bloom după douăzeci de ani? (b) prezintă ea interes pentru cititorul român? Să iau pe rând cele două întrebări, pentru a da două scurte răspunsuri și a le argumenta rapid, lăsând cititorului sarcina de a le dezvolta și detalia.

Primul răspuns este afirmativ. De la apariție, deși *The Closing of the American Mind* nu era primul diagnostic sever al lumii americane, cartea a avut un răsunet enorm, inspirând pasionate — și de regulă mediocre, oportuniste, politizate — reacții pro și contra, care umplu o bibliotecă de proporții medii. O adevărată industrie editorială și mediatică a fost inaugurată în 1986 pe baza cărții lui Bloom, fiindcă orice referință la ea garanta un tiraj bun, un mare indice de audiență, cel puțin un interes de scurtă durată, iar dezbaterea nu s-a oprit niciodată.[7] Nimeni nu poate ignora un asemenea fenomen social, cu atât mai mult cu cât cartea care ar fi scrisă la același nivel intelectual și cu același patos despre perioada 1986–2006 nu ar face decât să ne prezinte o situație încă mai dramatică. Criza spiritului american s-a adâncit, devenind între timp globală. Deși încercările de a relansa educația liberală nu lipsesc, universitatea americană nu e mai bună în 2006 decât în 1986, ci dimpotrivă. În plus, cum știm și noi, universitatea europeană — intrată sub semnul „Procesului Bologna", adică în faza terminală a masi-

---

[7] Mă rezum la câteva referințe. Una din cele mai pătrunzătoare recenzii de întâmpinare a fost semnată de Charles Kesler în august 1987, în *The American Spectator* (pp. 14–17). Dintre numeroasele volume colective, merită parcurse cele coordonate de Robert L. Stone (*Essays on* The Closing of the American Mind, Chicago, Chicago Review Press, 1989), William K. Buckley și James Seaton (*Beyond Cheering and Bashing: New Perspectives on* The Closing of the American Mind, Bowling Green, Bowling Green University Popular Press, 1992). Există și cărți de autor pe această temă; cea mai interesantă mi s-a părut lucrarea lui Till Kinzel, *Platonische Kulturkritik in Amerika. Studien zu Allan Blooms* The Closing of the American Mind, colecția Studien zur Literaturwissenschaft, Berlin, Duncker&Humblot, 2002.

ficării, trivializării, instrumentalizării și fragmentării — se află și ea într-o criză adâncă, agravată de subfinanțarea cronică și acoperită neconvingător cu discursuri demagogice despre Agenda Lisabona — modalitatea vest-europenilor de „a ajunge din urmă și a depăși" Statele Unite, cel puțin pe hârtie. (Până în mai 2006, potrivit celui mai recent raport privind îndeplinirea obiectivelor Agendei Lisabona, numai pe hârtie.)

Și al doilea răspuns este afirmativ. Cititorul român are acum la dispoziție cea mai substanțială analiză a spiritului, culturii, ideologiei, învățământului superior și societății americane din câte s-au tradus vreodată la noi. Astfel, discuția noastră publică pe aceste subiecte se poate amorsa în mai bună cunoștință de cauză, trecând mai rapid de la faza improvizațiilor publicistice și a verdictelor ideologice sumare pseudomorfotice la cea a studiilor serioase.

Budapesta, mai 2006

INDICE

Alcibiade, 319, 335
Adams, Henry, 58, 417
Adler, Mortimer, 57, 471
Adorno, Theodor, 171, 266
Adunarea femeilor (Aristofan), 112–114
Ahile, 73, 326, 333, 334, 339
Alembert, Jean d', 306
Alexandru cel Mare, 335, 366
Allen, Woody, 145, 169–171, 181, 183, 206
Anna Karenina (Tolstoi), 71, 125, 273
Anka, Paul, 385
Antohi, Mona, 462
Apărarea lui Socrate (Platon), 316 – 318, 326, 328, 331, 334
Aquino, Toma d' 57, 451, 474
Arbor, Ann 461
Arendt, Hannah 170, 179, 256, 385
Aristofan 7–9, 114, 320, 325–327, 335, 456
Aristotel: 7, 12, 57, 81, 82, 125, 130, 146, 160, 210, 214, 297, 300, 301, 303, 312, 313, 314, 319, 323, 324, 333, 334, 335, 357, 363, 368–370, 410, 411, 434, 438, 446, 447, 451, 453, 457, 473
Toma d'Aquino despre, 451
relațiile de familie și, 130
prietenia în viziunea lui, 84, 149
nobili educați de, 332, 335
educația Marilor Cărți și, 411, 412
omul cu suflet mare al lui, 297
Heidegger și, 369
Hobbes vs., 303
Marsilius din Padova și, 337
scolastica medievală și, 300, 301, 314, 453
disprețul modern față de, 370, 434
educația muzicală în viziunea lui, 81, 82
mila în viziunea lui, 125
Platon și, 456
plăcerea în viziunea lui, 160
dezgustul politic față de, 302
știința politică a lui, 357
știința și, 537
sclavia în viziunea lui, 210
sufletul în viziunea lui, 210
Armstrong, Louis, 178, 179, 475
Aronson, Erica, 22

Așa grăit-a Zarathustra (Nietzsche), 177, 231
Augustin, Sfântul, 296
Austen, Jane, 464
Avuția națiunilor (Smith), 308

Bach, Johann Sebastian, 81
Bacon, Francis, 309, 312, 315, 319, 323, 340, 348, 352, 355, 363, 388, 412, 445
Balzac, Honoré de, 12, 55
Banchetul (Platon), 155, 200, 449, 456
Bardot, Brigitte, 87
Barlet, Holm, 381
Barthes, Roland, 454
Battle of the Books, The (Swift), 446
Baudelaire, Charles, 55, 78, 244
Bayle, Pierre, 349
Bălțăceanu, Francisca, 329
Beard, Charles, 28, 60
Beatles, 418
Becker, Carl, 28, 59
Beethoven, Ludwig van, 77, 78, 81, 83, 215, 217
Bellow, Saul, 22, 46, 96, 283, 467, 469
Benedict, Ruth, 433
Benjamin, 261
Bentham, Jeremy, 134
Bergson, Henri, 263
Berrill, Roland, 13
Berlin, Isaiah, 385
Berrigan, Daniel, 389
Bertolucci, Bernardo, 171
Bettelheim, Bruno, 169
Biblia: 65, 72, 126, 214, 236, 368, 448, 449
  educația americană și, 59, 60, 61, 62, 63
  științele umane și, 448, 449
  influența, 300
  sexismul și, 72, 73
  cunoștințele studenților despre, 68
Black, Hugo Lafayette, 68
Bloom, profesorul, 7, 9, 12, 15, 16, 22, 155
Bloom, David Allan, 459, 460, 463, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 480, 481, 482
Blum, Léon, 285
Bolotin, David, 5, 22
Botez, Demostene, 158
Brahms, 77
Brecht, Bertolt, 178, 475
Brezianu, A., 446
Brooks, Henry Sands, 91
Brown, Norman O., 385
Bruell, J. Christopher, 22
Burke, Edmund, 97

Cezar (Caius Iulius Caesar), 335
Calvin, Jean, 251
Camus, Albert, 100, 259, 285
Capitalul (Marx), 258, 262
Carlyle, Thomas, 216
Carnegie, Dale, 171
Carter, Jimmy, 124, 139
Castro, Fidel, 396
Călătorie la capătul nopții (Céline), 285Céline, Louis-Ferdinand, 55, 285, 467
Călătoriile lui Gulliver (Swift), 349–353Chateaubriand, 55
Chopin, 77
Churchill, Sir Winston, 304, 436

Cicero, Marcus Tullius, 181, 337, 355
Cetatea lui Dumnezeu (Augustin), 296
Clausewitz, Karl von, 346
Coleridge, Samuel Taylor, 216
Constant, 55
Contractul social (Rousseau), 125, 126
Coolidge, Calvin, 436
Copernic, 176, 256
Coriolan (Shakespeare), 128–129, 394
Cornea, Andrei, 100, 398
Cornell University: 373, 375, 376, 380, 382, 388, 389, 405, 406, 414, 416, 420, 424, 465, 475
acțiunea afirmativă la, 108
reforma curriculară la, 382, 405, 406, 420
reacția corpului profesoral la, 414, 415, 419, 420, 423, 424
programul doctoral de șase ani la, 404, 405
cererile studenților la, 110, 375, 377, 378, 379, 388, 423
rebeliunea studențească la, 373, 376, 380
Critica rațiunii pure (Kant), 357, 360
Criton, 336
Crow, Jim, 36

Dannhauser, Werner J., 22, 369
Dahl, Robert, 31
Dante Alighieri, 42, 54, 57, 215, 335, 360, 449
Danton, Georges-Jacques, 340
Darwin, Charles, 440
Da Vinci, Leonardo, 69
De veghe în lanul de secară (Salinger), 69
Declarația de Independență, 59, 60, 229, 295
Dee, John R., 467
Denney, Renel, 145
Denov, Terese, 22
Despre democrație în America (Tocqueville), 133, 293
Derrida, Jacques, 420, 454
Descartes, René: 54, 55, 56, 57, 174, 176, 210, 247, 257, 302, 309, 312, 315, 319, 323, 341, 348, 363, 366, 412, 452
îndoiala și, 42–43, 45, 46
eul în viziunea lui, 211, 212
educația franceză și, 55
Călătoriile lui Gulliver și, 315
rațiunea și, 315
Rousseau despre, 348, 350
știința îmbrățișată de, 341
Dewey, John, 28, 60, 232
Dickens, Charles, 70
Diderot, 312
Dietrich, Marlene, 178, 179
Dion din Syracuza, 466
Discours sur les sciences et les arts (Rousseau), 307
Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității printre oameni (Rousseau), 438
Doamna Bovary (Flaubert), 157, 158, 244
Doinaș, Ștefan Augustin, 178

Dostoevski, Fiodor Mihailovici, 245, 259, 440, 467
Dumont, Margaret, 78

Easton, David, 391
Eichmann in Jerusalem (Arendt), 256
Einstein, Albert, 314, 440, 447
Eliade, Mircea, 468
Eliot, T.S., 348
Emil (Rousseau), 73, 135, 199
Engels, Friedrich, 274
Epicurianism, 312
Eros și civilizație (Marcuse), 89
Etica (Aristotel), 149, 332, 333, 447
Euclid, 65
Euripide, 450

Façon, Nina, 35
Fallois, Bernard 22
Farabi, 319, 451
Faust (Goethe), 394, 494
Federalist, The, 310, 394
Fichte, Johann Gottlieb, 175
Field, Marshall, III, 183
Flaubert, Gustave, 157,158, 244, 266, 464, 467
Fonda, Jane, 385
Foucault, Michel, 420, 454
Franklin, Benjamin, 59
Franco, Francisco, 188
Freud, Sigmund: 88, 91, 115, 124, 157, 159, 160, 174, 175, 176, 183, 184, 202, 207, 230, 237, 238, 243, 265, 266, 275–279, 283, 386, 395, 412, 420, 429, 439, 474, 447
succesul american al lui, 159, 183, 275, 276
latura întunecată a lui, 52
Hobbes și, 207, 395
Mann și, 275, 276, 279, 283
Marcuse despre, 90
marxismul și, 265, 266
distincția natură/societate și, 202
complexul lui Oedip și, 184
dificultatea intelectuală a lui, 238
popularizarea lui, 124, 157, 159, 160
principiul realității și, 91
știință vs inconștient în, 230, 237–238
știința socială și, 432
perspectiva universitară asupra lui, 175, 412, 439
femeile în viziunea lui, 115
Frica de libertate (Fromm), 171
Fromm, Erich, 169, 171, 179

Galilei, Galileo, 176, 256, 353, 412, 445
Gandhi, Mahatma, 7
Gaulle, Charles de, 87, 188, 223, 255
George, Stefan, 264
Gide, André, 264,276, 277
Gilbert, William, 351
Glazer, Nathan, 145
Goebbels, Joseph, 416
Goethe, Johann Wolfgang von: 54, 57, 78, 217, 266, 275, 36O, 361, 363, 365, 386, 417
gândirea germană și, 57, 363, 386

erudiția în viziunea lui, 361, 363
știința și, 417
Goldmann, Lucien, 420, 421
Goodman, Benny, 77
Gorgias (Platon), 313
Gray, John, 462
Guevara, Che, 396

Hamilton, 59
Hassner, Pierre, 182
Hegel, G.W.F.: 159, 175, 180, 216, 243, 244, 264, 286, 309, 319, 320, 365–367, 374, 384, 386, 440
importanța academică a lui, 374, 384, 440
Aristotel și, 301
fascismul și, 175
Marcuse și, 269
Marx și, 264
ridiculizarea cercetării moderne de către, 368
Dumnezeul rațional al lui, 244
Rousseau și, 216
Heidegger, Martin: 58, 169, 171, 175, 176, 179, 181, 246, 259, 261, 264, 267, 269, 289, 319, 366, 368–371, 375, 376, 386, 452, 475
reconstrucția americană a lui, 269, 370
antiliberalismul și, 175
burghezia și, 189
elenismul lui, 366, 368, 369
stângiștii și, 264, 369, 375
nazismul și, 182, 371
Nietzsche și, 171, 243
traducerea în viziunea lui, 59, 181
tineretul universitar în viziunea lui, 375
Heine, 78
Herodot, 37, 41, 243
Herzog, 14
Hillel, Fradkin G., 22
Hitler, Adolf: 75, 84, 171, 175, 178, 182, 183, 189, 254–256, 308, 354, 370, 378, 431
ca burghez, 63
conducerea carismatică și, 255, 256
gânditorii germani și, 175, 176, 308, 370
autoritatea morală și, 390
științele naturale și, 354
atracția psihologică exercitată de, 171
ocuparea Renaniei de către, 285
videoclipurile rock și, 84
științele sociale în viziunea lui, 182
atitudinea studenților față de, 75
Hobbes, Thomas: 16, 26, 82, 128–131, 150, 165, 192–194, 196, 198, 200, 201, 207–210, 214
Aristotel vs., 303
facțiunea în viziunea lui, 341
sentimentele în viziunea lui, 207
ideea drepturilor în, 194
libertatea neîngrădită și, 26
influența limbajului lui, 165, 166

ordinea politică în viziunea lui, 128, 129, 341
raționalismul lui, 82, 298
Rousseau vs., 201 ,202, 227, 356
starea de natură în viziunea lui, 192, 193, 259
îngâmfarea în viziunea lui, 395
Hodgman, Porter Eleanor, 20
Hofman, Dustin, 150
Holmes, Oliver Wendell, 27
Homer: 43, 57, 72, 215, 224, 239, 300, 304, 333, 367, 448
eroii și, 224
inspirația lui, 300, 304
educația modernă și, 448
Schiller despre, 72
Howthorne, Nathaniel, 27
Humboldt, Alexander von, 478
Humboldt, Wilhelm von, 191
Hume, David, 357, 412
Husserl, Edmund, 386
Hutchins, Robert, 57

Ibsen, Henrik, 7, 125
Iliada (Homer), 367
Isocrate, 326

Jackson, Michael, 85, 89, 91
Jaffa, Harry V., 464, 471
Jagger, Mick, 88, 89, 90
Jefferson, Thomas, 59, 417
Johnson, Lyndon, 396
Johnson, Virginia, 114
Jong, Erica, 273
Joyce, James, 246, 266, 440

Kafka, Franz, 171, 259, 440
Kant, Immanuel: 7, 56, 188, 191, 220, 221, 222, 227, 230, 272, 279, 286, 335, 356, 357, 360
cultura în viziunea lui, 221–223
Epoca Luminilor în viziunea lui, 357, 358
libertatea în viziunea lui, 230, 427
Revoluția Franceză în viziunea lui, 188
științele umane și, 359, 360, 386
democrația liberală în viziunea lui, 192
moralitatea în viziunea lui, 273, 388, 389
științele naturale și, 417
principiile raționale și, 56
Kepler, Johannes, 176, 444
Kerr, Clark, 377
Kesler, Charles, 482
Khomeini, ayatollahul Ruhollah, 153
Kierkegaard, Søren, 440
King, Martin Luther, Jr., 399
Kinzel, Till, 482
Kojève, Alexandre, 261, 264, 466
Kołakowski, Leszek, 267
Koyré, Alexandre, 411
Kramer, Josef, 389
Kuhn, Thomas, 238

Lacan, Jacques, 230
Lawrence, D.H., 124
Lean, David, 120
Lederberg, Joshua, 418, 419

Leibniz, 302, 348, 412
Lenin, V.I., 10, 260, 416
Lenya, Lotte, 178, 179
Lessing, Gotthold Ephraim, 90
Lévi-Strauss, Claude, 42, 433
Levițchi, Leon, 351
Lilla, Mark, 462
Lincoln, Abraham, 59, 64
Lobacevski, Nikolai Ivanovici, 148
Locke, John: 16, 26, 57, 82, 128–133, 191–201, 205, 210–212, 214, 227, 235, 247–250, 252, 256, 258, 277, 309, 312, 319, 323, 348, 356, 388, 429, 432, 435, 438, 473, 478
aparenta superficialitate a lui, 348
capitalismul și, 247
Epoca Luminilor și, 192–194, 197
relațiile de familie în viziunea lui, 132, 133
libertatea neîngrădită și, 26
economia modernă dezvoltată din teoriile lui, 432, 433, 435
proprietatea definită de, 191
raționalismul lui, 82
drepturile în viziunea lui, 197, 227
Rousseau vs., 199–201, 205, 227, 348, 356
conducerea în viziunea lui, 128
autoconservarea și, 208, 209, 211
sinele în viziunea lui, 206, 207
științele sociale și, 429, 435–437
starea de natură în viziunea lui,191, 192, 203, 277
Lucrețiu, 314
Ludovic XIV, 59
Lukács, Georg, 261, 264

Macaulay, 143
Malebranche, 55
McGuffey, William Holmes, 64
Machiavelli, Niccolò: 7, 16, 35, 54, 70, 206–208, 210, 212, 308, 312, 313, 319, 337, 340, 347, 348
erudiția clasică și, 35
realismul Epocii Luminilor și, 339, 340, 362
spiritul italian și, 54
Marlowe despre, 348
eficiența politică propovăduită de, 347, 348
sufletul în viziunea lui, 206, 207
călătoriile și, 70
războiul și pacea în viziunea lui, 435
Maimonide, 319, 337
Mann, Thomas: 274–277, 279, 282, 283, 285
influența americană a lui, 274–276
dorințele omului în viziunea lui, 160, 277
Platon în viziunea lui, 279, 283
Mansfield, Harvey, 341
Mao Zedong, 263, 296, 473

Marcuse, Herbert, 88, 173, 265, 269, 385
popularitatea americană a lui, 173
Marx și Freud combinați de, 88, 265
erudiția lui, 269, 385
Maritain, Jacques, 348
Marlborough, John Churchill, primul duce de, 304
Marlowe, Christopher, 347
Marshall, Field III, 183
Marshall, vicepreședintele, 13
Marsilius din Padova, 337
Marx, Groucho, 78
Marx, Karl: 88, 168, 174, 182–184, 233, 235, 248, 249, 258, 259, 263–268, 273, 274, 278, 373, 386, 389, 412, 420, 429, 476
ateismul lui, 233, 235
dialectica lui, 272
Hegel și, 264
necesitatea istorică a lui, 248, 249,373
Nietzsche vs., 168
perspectiva universitară asupra lui, 174, 439
Masters, William, 114
May, Elaine, 145
Mayer, Alfred, 461
Mândrie și prejudecată (Austin), 375
McCarthy, Mary, 387, 388
mccarthysmul, 384, 387
Mead, Margaret, 32, 440
Meinecke, Friedrich, 472
Mencken, H.L., 7, 58
Merleau-Ponty, Maurice, 262, 264, 267
Meyer, Nicholas, 96
Michelangelo, Buonarroti, 69
Mies van der Rohe, Ludwig, 179
Mill, John Stuart, 28, 134, 388
Moartea la Veneția (Thomas Mann), 160, 275, 276, 279
Molière, 467
Montaigne, 13, 57, 464
Montesquieu, Charles de Secondat, baron de: 55, 57, 189, 212, 249, 312, 392, 445, 477
conștiința franceză și, 181
moralitatea în viziunea lui, 391, 392
egoismul în viziunea lui, 212
Morus, Sir Thomas, 71
Moise, 74, 314, 335
Mozart, Wolfgang Amadeus, 78
Mussolini, Benito, 263, 375

Napoleon I, împăratul Franței, 59, 73, 89, 172, 252, 335
Nașterea tragediei (Nietzsche), 80
Negustătorul din Veneția (Shakespeare), 77
Newton, Sir Isaac, 176, 302, 309, 314, 323, 324, 348, 351, 363, 412, 445
Nichols, James, 22
Nichols, Mike, 145
Nietzsche, Friedrich: 54, 63, 80–82, 88, 167, 168, 172–176, 178–182, 184, 187, 189, 231–237, 240–248, 253–255, 259–266, 269, 272, 276, 277, 279, 286, 318–320,

332, 362, 365–370, 412, 433, 450–452, 454, 474–476, 480
vechii nobili în viziunea lui, 332
antropologia influențată de, 433
artiștii în viziunea lui, 241–244
ateismul lui, 232–233
burghezia în viziunea lui, 186
erudiția clasică și, 362, 365, 366, 450
decăderea culturală și, 54
relativismul cultural al lui, 240–242
egalitarismul atacat de, 240
extremismul și, 256
fascismul și, 175
conceptul de *id*, 238
studierea modernă a lui, 412
muzica în viziunea lui, 80–82
ziarele și, 63
pasiunile în viziunea lui, 184
popularizarea lui, 174, 176, 177, 266, 454
istorismul radical al lui, 181, 182, 259
religiozitatea lui, 236, 237
sexualitatea în viziunea lui, 276, 277
științele sociale influențate de, 174
raționalismul socratic atacat de, 318, 319, 365, 366, 370
revoluția valorii a lui, 172, 174, 180, 181, 266
războiul în viziunea lui, 262, 263
Weber despre, 231, 232
Nietzsche (Heidegger), 247
Nixon, Richard M., 75, 393, 396
Norii (Aristofan), 320, 321
Norton, Anne, 467

Omul unidimensional (Marcuse), 88, 269
Ono, Yoko, 86
Opera de trei parale (Brecht și Weill), 178
Orwin, Clifford, 22
Owen, 362

Palmer, Michael, 465
Pangle, Thomas L., 22, 465
Papert, Tony, 466
Parmenide, 323
Parsons, Talcott, 177
Pascal, Blaise: 38, 55–57, 271, 299, 421
denigrarea egalitaristă a lui, 299
spiritul francez și, 55, 421
revelația aleasă de, 38, 271, 269
științele sociale și, 23
Părinții Fondatori:
Demitizarea, 29, 62
principiile democratice și, 27–29
minoritățile văzute de, 33, 34
rasismul și, 399, 400
libertatea religioasă și, 27, 310
Pericle, 224
Phaidros (Platon), 155, 282, 283
Pico della Mirandola, Giovanni, 214
Pitagora, 323

Platon: 7, 9, 39, 57, 67, 74, 79–82, 84, 94, 100, 116, 118, 146, 152, 155, 158, 160, 201, 235, 242, 247, 259, 260, 282, 283, 284, 312–315, 318–320, 326, 328, 335, 337, 340, 361, 363, 368–370, 393, 395, 397, 398, 434, 445, 449, 451, 456, 457
ambiția în viziunea lui, 393, 395
imaginea peșterii a lui, 39, 315, 316
cetate vs. filozofie în, 323
tineretul democratic în viziunea lui, 99, 101, 393
egalitatea și, 190
erotismul în viziunea lui, 67, 282–284, 363
zeii în viziunea lui, 235
Heidegger și, 370
disprețul modern față de, 371, 434
muzica în viziunea lui, 79–82
Nietzsche vs., 247, 370
filozofia politică a lui, 259, 311–313, 340
interpretarea psihologică a lui, 449
real vs. ideal în, 74, 152, 456
Rousseau vs., 201, 363
egalitatea sexuală și, 112, 116–118
Socrate în viziunea lui, 315, 318, 319, 335, 336
discuțiile studenților și, 94, 397, 398
Plutarh, 73, 364
Podhoretz, John, 468
Poetica (Aristotel), 81, 82, 333, 334
Polanyi, Karl, 472, 476
Politica (Aristotel), 81, 82, 130, 438
Popper, Karl, 472, 476
Pound, Ezra, 175
presocraticii, 297, 309, 310
Prince, 89
Profession de foi du vicaire savoyard (Rousseau), 96, 197
Proust, Marcel, 55, 246, 266
Pygmalion, 478

Rabelais, 57
Racine, Jean, 57, 421
Rafael, Sanzio, 69, 215
Rand, Ayn, 69
Ravel, Maurice, 83
Rawls, John, 29, 272, 273
Război și pace (Tolstoi), 73
Reagan, Ronald, 85, 124, 165, 166, 466
Reflecții asupra violenței (Sorel), 263
Reich, Charles, 385
Republica (Platon): 457
imaginea peșterii din, 39, 314
tineretul democratic descris în, 67, 100, 327, 397, 398
eroismul în, 74
poezia discutată în, 247, 319
muzica discutată în, 79, 80
învățătura psihologică din, 449
egalitatea sexuală în, 103, 112, 116, 117, 118
unitatea dintre putere și înțelepciune descrisă în, 316, 338

Republica de la Weimar: 177, 178,
nostalgia după, 177, 178
cultura populară în, 177
Dreapta vs. Stânga în, 182, 183
Rembrandt van Rijn, 69
Revelstein, Abe, 468
Ricketts, Mac Linscott, 468
Riesman, David, 169, 179, 183
Rivera, Aguilar Antonio, 468, 469
Roark, Howard, 69
Robespierre, Maximilien de, 234, 362
Rogers, Will, 269
Rohe, Miens van der, 179
Rolling Stones, 385
Roosevelt, Franklin D., 29, 176, 272, 253
Roosevelt, Theodore, 102
Roșu și negru (Stendhal), 75
Rousseau, Jean-Jacques: 7, 16, 57, 73, 78, 82, 116, 125, 134–137, 156, 191, 194, 198, 199, 201–205, 210–213, 215, 217, 224–227, 234, 235, 246, 259, 278, 279, 286, 301, 307, 318, 319, 348, 355–357, 362, 363, 395, 412, 429, 432, 433, 438, 464, 478
burghezia în viziunea lui, 220
religia civilă propovăduită de, 234, 235
cunoașterea clasică a lui, 362, 363
compasiunea și, 395
criticarea Epocii Luminilor de către, 200–203
dualismul francez și, 57
influența germană a lui, 363
științele umane și, 428, 429
individul în viziunea lui, 432, 433
starea naturii văzută de, 192, 193, 197, 202–204, 210–212
științele sociale moderne dezvoltate din, 432, 433, 438
muzica și, 81, 82
proprietatea în viziunea lui, 191
sexualitatea și, 73, 116, 125, 126, 277
dezintegrarea societății și, 137
arta conducerii vs. cultură în viziunea lui, 225–227
Banchetul în viziunea lui, 155
Russello, Gerald J., 467

Saharov, Andrei, 354, 428
Salinger, J.D., 69
Sartre, Jean-Paul: 188, 251, 259, 260, 262, 264, 266, 420, 454, 478
burghezia și, 188, 266
limbajul lui, 252
influența nietzscheană asupra lui, 260, 264
Schiller, Friedrich von, 43, 83, 364, 365
Schmitt, Karl, 308
Schopenhauer, Arthur, 440
Seaton, James, 482

Shakespeare, William: 7, 54, 57, 65, 72, 129, 147, 158, 212, 304, 334, 360, 418, 421, 448, 464
egalitarismul și, 72
spiritul englez și, 57, 304
educația modernă și, 448, 456
muzica în viziunea lui, 77
naturaliștii și, 418
arta conducerii în viziunea lui, 128, 129, 393
rolurile sexuale în, 147
Shaw, George Bernard, 70
Shorey, Paul, 449
Shulsky, Abram N., 22
Sindler, Allan P., 22
Skinner, B.F., 230, 428
Smith, Adam, 82, 250, 308, 432
Snow, C.P., 217, 418
Socrate: 7, 9, 45, 73, 86, 118, 119, 155, 157, 193, 206, 207, 213, 247, 248, 273, 274, 289, 313, 314–321, 324–331, 333–335, 339, 343, 345, 348, 366, 268, 369, 370, 372, 374, 393, 397, 398, 428, 445, 456, , 459, 466, 478
ambiția în viziunea lui, 393
viziunea lui Aristofan despre, 319–321, 324–326
imaginea peșterii și, 314, 315
acuzațiile împotriva lui, 327, 328
Cicero vs. Nietzsche despre, 182
moartea lui, 79, 80, 206, 318, 339
apărarea lui, 315–317, 328, 329
dialectica lui, 39, 40, 273
erotismul în viziunea lui, 154, 155
țelul urmărit de, 193
eroismul și, 73
disprețul modern față de, 370, 434
filozofia modernă vs., 314, 318
muzica în viziunea lui, 82
acuzarea de către Nietzsche a lui, 247, 248, 368, 369
regii-filozofi ai lui, 317
sarcina filozofiei definită de, 329
prezentarea de către Platon a lui, 315, 318, 319, 335, 336
poezia în viziunea lui, 333, 334
politica lui, 331, 374, 428
puterea în viziunea lui, 339
Rousseau și, 355
autocunoașterea și, 45, 167, 207, 213, 333, 334
egalitatea sexuală în viziunea lui, 118–119
societatea în viziunea lui, 343, 345, 456
universitatea și, 318, 319, 324, 397, 398
valoarea lui, 372, 456
vezi și Platon
Sofocle, 335, 451
Soljenițîn, Aleksandr, 223
Sorel, Georges, 262
Soros, George, 462
Stafiile (Ibsen), 264

Stahl, H.H., 225
Stendhal, 467
Stern, Richard, 468
Stone, Robert L. 482
Streep, Meryl, 150
Stuart, Mill John, 57
Spinoza, Benedict, 12, 309, 319, 328, 366
Stalin, Iosif Vissarionovici, 75, 171, 255, 353, 431
Străinul (Camus), 100
Strauss, Leo, 198, 464–467, 478
Structura revoluțiilor științifice (Kuhn), 238
Swift, Jonathan:, 321, 349, 351, 354, 428, 446
  clasicii în viziunea lui, 446
  Epoca Luminilor pusă sub semnul întrebării de, 349–351
  științele naturale în viziunea lui, 321, 428

Știința ca vocație (Weber), 231

Tartuffe (Molière), 392
Thales din Milet, 321, 322, 343
Tarcov, Nathan, 22
Tarcov, Susan, 22
Theory of Justice, A (Rawls), 29, 273
Thoreau, Henry David, 203, 332, 428
Thrasymachos, 186, 336
Tocqueville, Alexis de: 56, 62, 84, 93, 96, 97, 112, 133, 135, 189, 190, 203, 234, 250, 267, 270, 281, 292, 294, 295, 299, 305, 452, 464, 476, 477
  amerindienii și, 203
  religia americană în viziunea lui, 234
  arta și, 84
  familia democratică descrisă de, 133, 134
  omul democratic în viziunea lui, 257
  spiritul democratic în viziunea lui, 175, 281, 300, 303, 452
  tradiția democratică și, 62
  opoziția Descartes/Pascal și, 53, 54
  îndoielile lui, 190, 381
  egalitatea aleasă de, 270, 271
  libertate vs. egalitate în, 112
  individualismul în viziunea lui, 96, 97
  relațiile intergeneraționale în viziunea lui, 93
  despre Pascal, 299
Tolstoi, Lev, 73, 206, 362, 464
Tonio Kröger (Mann), 275
Tratat despre guvernarea civilă (Locke), 438
Troțki, Lev, 263
Tucidide, 188, 197,235, 346, 412
Tudoran, Dimitrie, 136
Turner, Lana, 385

Uniunea Sovietică:
  critica culturală și, 268, 269
  deschiderea democratică și, 32, 33
  stagnarea, 235

științele naturale în, 353
Reagan despre, 165
învățăturile științei sociale despre, 424
University of Chicago: 411
în anii '50, 23
influența germană la, 174–176, 184
Koyré la, 411
clădirile pseudogotice de la, 289–290

Varnell, Paul, 467
Vergiliu, 57, 360
Vernet, Daniel, 467
Vianu, Tudor, 129, 158
Vidal, Gore, 15
Voltaire, 55, 312, 348

Wagner, Richard, 76, 245, 360
Ware, Lance, 13
Washington, George, 28, 59
Watson, Thomas, 198
Weber, Max: 170, 172, 174–177, 231, 232, 248, 249, 251–255, 259, 261, 264, 268, 280, 363, 386, 403, 412, 429, 439, 442, 476
religiozitatea ateistă a lui, 251, 252
distincțiile etice ale lui, 441, 442
limbajul lui, 248, 249, 251–253, 255
categoriile violenței legitime ale lui, 252, 253, 261, 268
Lukács și, 264
Nietzsche în viziunea lui, 231, 232
categoria de paria a lui, 170
politica lui, 253, 254
popularizarea lui, 173, 439
etica protestantă a lui, 248, 249
concepția universitară despre, 174, 412
relativismul valoric al lui, 176, 177
Weill, Kurt, 178
Weismann, Max, 57
Wendele, Holmes Oliver, 27
White, Heyden, 460
Windham, Lewis, 11
West, Thomas G., 466
Wilson, Woodrow, 13
Wu, Michael Z., 22

Xenofon, 319, 320, 326

Yeats, 246, 266

Zemon, Davis Natalie, 460
Zilboorg, Gregory, 183
Zola, Émile, 55

Cuprins

Cuvânt înainte de Saul Bellow 7

Prefață 17

Introducere: Virtutea noastră 23

Partea întâi

STUDENȚII

Tabula rasa 49

Cărțile 68

Muzica 76

Relațiile 93

Egocentrismul 93

Egalitatea 100

Rasa 104

Sexul 111

Separarea 126

Divorțul 137

Dragostea 141

Erosul 154

Partea a doua

NIHILISMUL ÎN STIL AMERICAN

Filiera germană 165
Două revoluții și două stări de natură 186
Sinele 206
Creativitatea 214
Cultura 220
Valorile 231
Nietzscheanizarea Stângii sau viceversa 258
Ignoranța noastră 270

Partea a treia

UNIVERSITATEA

De la *Apărarea* lui Socrate
la *Rektoratsrede* a lui Heidegger 289
Tocqueville despre viața intelectuală democratică ... 292
Relația dintre gândire și societatea civilă 305
Experiența filozofică 319
Transformarea Epocii Luminilor 338
Îndoielile lui Swift 349
Radicalizarea lui Rousseau
și universitatea germană 355
Anii '60 373
Studentul şi universitatea 401
Educația liberală 401
Descompunerea universității 414
Disciplinele 425
Concluzie 455

Criza spiritului american
Recitindu-l pe Allan Bloom după douăzeci de ani
de SORIN ANTOHI 459

Indice 485

Redactor
DRAGOŞ DODU

Tehnoredactor
DANIELA DUMITRESCU

Corector
ELENA STUPARU

Apărut 2006
BUCUREŞTI – ROMÂNIA

Tiparul executat la „UNIVERSUL“ S.A.

„O carte de idei lungă și extrem de densă care se vinde în peste un milion de exemplare numai în Statele Unite, care rămâne în discuție și acum, cunoscând și o senzațională carieră internațională, nu are nevoie de multe recomandări. Dar eu scriu despre ea la douăzeci de ani după ce a fost scrisă. Și scriu pentru publicul românesc, care nu a avut la îndemână până acum traducerea textului și, judecând după raritatea referințelor respective, nu s-a preocupat prea mult nici de textul original. [...] Cititorul român are acum la dispoziție cea mai substanțială analiză a spiritului, culturii, ideologiei, învățământului superior și societății americane din câte s-au tradus vreodată la noi. Astfel, discuția noastră publică pe aceste subiecte se poate amorsa în mai bună cunoștință de cauză, trecând mai rapid de la faza improvizațiilor publicistice și a verdictelor ideologice sumare pseudomorfotice la cea a studiilor serioase."

Sorin Antohi

ISBN (10) 973-50-1305-3
ISBN (13) 978-973-50-1305-9